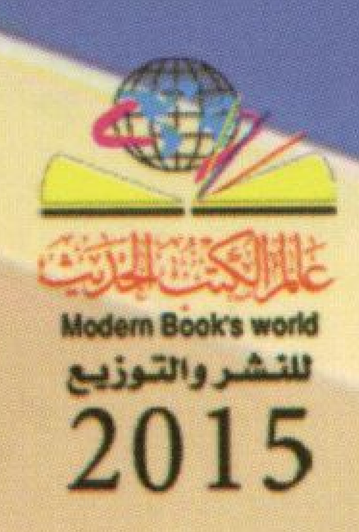
الفلسفة والدين
في مدينة الفارابي الفاضلة



الاستاذ الدكتور
عزمي طه السيد أحمد
أستاذ الفلسفة الإسلامية



للنشر والتوزيع
2015

الفلسفة والدين
في
مدينة الفارابي الفاضلة

الكتاب

الفلسفة والدين في مدينة الفارابي الفاضلة

تأليف

عزمي طه السيد أحمد

الطبعة

الأولى، 2015

عدد الصفحات: 180

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2014/6/2760)

ISBN 978-9957-70-864-1

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (00962 -27272272)

خلوي: 0785459343

فاكس: 00962 -27269909

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
almalktob@gmail.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 5264363/ 079

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905

الفلسفة والدين
في
مدينة الفارابي الفاضلة

الأستاذ الدكتور

عزمي طه « السيد أحمد »

أستاذ الفلسفة الإسلامية

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد- الأردن

2015

بسم الله الرحمن الرحيم

مُحتويَات الكِتاب

المقَـدّمَة

الحمد لله ربّ العالمين الذي أرسل الأنبياء بالدين لهداية الناس إلى صراطه المستقيم ، والصلاة والسلام على رسوله الأمين الذي برسالته كمل الدين ، وعلى آله وصحابته ومن اتّبع هداه بإحسان إلى يوم الدين ، وبعد ؛

فهذا كتاب عن المعلم الثاني ، والفيلسوف المسلم الفارابي تناول موضوعين هامين من جوانب فكره وفلسفته لم يلتفت إليهما الباحثون بالقدر الكافي ، ولم يهتموا بهما ذلك الاهتمام الذي نالته جوانب فكره وفلسفته الأخرى ، مثل نظريته في الفيض والوجود ونظريته في المدينة الفاضلة والسياسة وجهوده المنطقية ؛ هذان الموضوعان هما : الدين وفلسفته والعقيدة الفكرية التي تبناها الفارابي وانطلق منها في مشروعه الفلسفي الاجتماعي السياسي .

تناول البحث في الموضوع الأول حقيقة الدين في نظر الفارابي ، الذي قدم لنا تعريفاً متميزاً له ، وبيّن عناصره الرئيسة وغايته وأنواع الدين والمعيار الذي يتميز به الدين الفاضل من غير الفاضل ، وتكلم عن الوحي والنبوة ، وكيف يتلاءم الدين مع التغير في الزمان ، ويظل قادراً على تحقيق غايته وذلك من خلال علم الفقه وعلم الكلام ؛ كما أوضح صلة الدين بالفلسفة ؛ وهذه كلها مباحث جزئية تندرج تحت مبحث أوسع يعرف في عصرنا باسم فلسفة الدين ؛ وبحثه في هذه المواضيع الجزئية يجعله بحق مؤسس هذا الفرع من فروع البحث الفلسفي (أعني فلسفة الدين) ، إذ قدم فيه معالجات وآراء غير مسبوقة .

كما أن بحث الفارابي في هذه القضايا يُعدّ مثالاً على تفاعل الفيلسوف مع واقعه ومشكلات عصره واجتهاده في فهم هذه المشكلات ووضع الحلول لها .

لقد قمنا في هذا البحث بعرض آراء الفارابي في فلسفة الدين بصورة منسقة ومتسقة قدر الطاقة، ثم تلوناها بمناقشات وتعليقات تلقي أضواءً من زوايا مختلفة على هذه الآراء، آملين أن تكون بذلك قد قدمنا خدمة يسيرة وإضافة جديدة لتاريخ الفلسفة الإسلامية بعامة، وفلسفة الفارابي بخاصة.

ومع أننا في موضوع الدين وفلسفته عند الفارابي نؤرخ لآراء الفارابي في هذا المبحث، إلا أننا نعتقد أن فيما تضمنه هذا البحث من آراء حول الدين وحقيقته ما يعين أبناء هذا العصر على فهم أفضل وأوفى لحقيقة الدين، وتقدير أعمق وأوعى لدوره في حياتهم، في زمن ازدادت فيه مظاهر العَلمنة في معظم جوانب حياتنا.

أما الموضوع الثاني الذي عالجناه في هذا الكتاب، فهو الاعتقادات الفكرية الفلسفية التي أسست ووجهت فلسفة الفارابي في مشروعه الفلسفي الاجتماعي السياسي، أي ما يسمّى باصطلاح الغرب اليوم الأيديولوجيا **Ideology** وهي جملة الأفكار التي كان الفارابي مؤمناً بها وكانت موجهة له في تفكيره وسلوكه وما قدمه في مشروعه هذا من خلال عدد من كتبه التي كتبها في مرحلة متأخرة من حياته، وقد جاء هذا البحث ليكشف عن هذه المعتقدات التي كانت مبادئ وأسس وموجهات للأفكار التي تضمنها مشروعه؛ وهذا الكشف عمّا وراء الأفكار من جهة الأسس والبدايات والموجهات يساهم، في نظرنا، في توضيح حقيقة أفكار المفكر والمشروع الذي يتبناه، وفي فهمها فهماً أوفى تمهيداً لنقدها، واستخلاص ما فيها من أفكار نافعة تصلح أن تستثمر في المشروع الحضاري المنشود للأمة، وتنحية الأفكار التي لا خير فيها ولا يرجى منها نفعاً وكذلك الأفكار التي كانت ملائمة لظروفها وزمانها ولم تعد الآن ملائمة لتغيّر الظروف والزمان.

وقد ختمنا بحثنا في كل موضوع من هذين الموضوعين بتعقيب ومناقشة لما ورد فيه من أفكار بقصد تجلية صلتها بظروفها وزمانها، مما يمهد للغاية الأخيرة وهي الاستفادة مما يمكن الاستفادة منه من الأفكار التي انطوت عليها تجربة الفارابي الفلسفية، كما تضمنت الخاتمة أيضاً أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث.

أما الصلة بين هذين الموضوعين فهي صلة وثيقة وعضوية فاعتقادات الفارابي هي أعمدة مشروعه الفكري الاجتماعي السياسي ، ومفهومه للدين وحقيقته أحد هذه الأعمدة إن لم يكن أهمها ، ذلك أن أحد اعتقاداته الرئيسة في مشروعه هذا هي اعتقاده أنه لا تتم السعادة لأهل الدولة الفاضلة إلا إذا كان فيها ملّة فاضلة مشتركة « تجتمع بها اعتقاداتهم وآراؤهم وأفعالهم » ، وبحثه في فلسفة الدين غايته الأخيرة معرفة حقيقة الملَّة الفاضلة وخصائصها وبيان دورها في حياة الناس وقيام المدينة الفاضلة .

وفي الختام يسرني التوجه بالشكر لدار عالم الكتب الحديث ممثلة بشخص صاحبها الأخ بلال عبيدات لإتاحته الفرصة لنشر هذا الكتاب على أوسع نطاقٍ إن شاء الله .

والحمد لله رب العالمين

عمّان عزمي طه السيد أحمد

٢٠/٦/٢٠١٤

القسم الأول

الدين وفلسفته عند الفارابي

تمهيد

يعتبر الفارابي عند العديد من المؤرخين مؤسس الفلسفة الإسلامية ، ذلك أنه عالج بفهم وتبصّر جميع مباحث الفلسفة ، كما كانت معروفة حتى عصره ، بل ونجده قد أضاف إليها موضوعات جديدة استدعاها تطور الزمان وظروف العصر ، ومن هذه الموضوعات الجديدة ما نحن بصدده في هذا البحث ، وهو بحثه في حقيقة الدين ونشأته وتطوره ودوره في حياة الأمم و المجتمعات ، وهي قضايا تقع ضمن أحد مباحث الفلسفة التي تعتبر من مباحثها الحديثة نسبياً ، وهو مبحث فلسفة الدين (Philosophy of Religion) ، ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن الفارابي كان من أوائل الفلاسفة الذين بحثوا بحثا فلسفيا في موضوع « الدين » بعامّة . حقاً لقد سبقه عدد من علماء الكلام في التعرض لعدد من قضايا الدين ، كإثبات وجود الله ووحدانيته ، والكلام في ذاته وصفاته والقضاء والقدر وحرية الإنسان وغيرها مما هو معلوم من مسائل في علم الكلام ، لكن هذه المباحث في النهاية ، كانت تهدف إلى الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد خصومها ومنتقديها ، إضافة إلى إثبات أصول العقيدة الإسلامية بالطرق العقلية ؛ أما مع الفارابي فإننا نجد أنفسنا أمام بحث عن الدين بصورة عامة ، قلّما نجد فيه إشارة مباشرة إلى دين بعينه كالإسلام أو غيره ، بل كان حديثه عن الدين الفاضل ، والأديان أو الملل الضالة أو الجاهلة ، أو المموّهة[1] .

لقد خصص الفارابي كتابا للبحث في الدين هو : **كتاب الملّة** ، الذي نرى أن غاية الفارابي الأولى أو القريبة في تأليفه هي توضيح حقيقة الدين وصفات رئيسه الأول وخلفائه وعلاقته بعلمي الفقه والكلام وكذلك علاقته بالفلسفة ، وقد غطّى الجزء الأول من **كتاب الملّة** هذا الهدف ، أما الغاية الأخيرة أو الأبعد من تأليفه **كتاب الملّة** ، فهي توضيح « أسباب الشرائط التي تقدر بها الأفعال [في الدين

(١) أبو نصر الفارابي ، كتاب الملّة ونصوص أخرى ، حققها وقدم لها وعلق عليها : د . محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ٣ ، ص ٤٦ . (سنشير إليه فيما يلي بـ كتاب الملّة) .

الفاضل] ، لأجل أي شيء شرطت وأي غرض قصد أن ينـال بتلك الشـرائط »[1] ، فهذه مهمّة « الجزء العملي من الفلسفة » الذي هو العلم المدني والذي خصص له الفارابي الجزء الثاني من هذا الكتاب ، وعلم الفقه جزء من هذا العلم المدني[2] ، فـ كتاب **الملّة** هو بحث في الدين بعامّة ، وبحث في الأسس والشروط والأسباب والغايات للأفعال المقدّرة في الدين (أي الشريعة) ، وبلفظ آخر هو بحث في الدين الفاضل وفي فقه تشريعاته وفلسفتها ؛ وعليه فنحن في كتاب **الملّة** أمام موضوع واحد هو الملّة أو الدين الفاضل يعالـج من زاويتين .

لـم تـقـتصر معالجة الفارابي لموضوع الـدين على كتاب **الملّة** ، فـقـد تطرق للموضوع نفسه في كتب أخرى مثل : **كتاب الحروف** ، و**تحصيل السعادة** ، و**السياسة** ، و**المدينة الفاضلة** ، وغيرها .

هذا الأمر ليس بعيدا عن السياسة عند الفارابي ، بل هو أمر جوهري فيـها ، فالمدينة الفاضلة لا تقوم إلا على دين فاضل ، ولذلك فإن توضيح حقيقة الدين الفاضل وكيفية تطبيقه عمل يحقق في النهاية هـدفا سياسيا عند فيلسوفنا .

إن هذه الصلة بين مباحث الفلسفة المختلفة عند الفارابي لا تعني أنه لا توجد لكل مبحث خصوصية ما ، من هنا فإن ما قـدّمه الفارابي في بحثه في موضوع الدين يجعله بحق سبّاقا إلى وضع الأسس الأولى لفلسفة الدين كمبحث مستقل من مباحث الفلسفة قبل ليبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦م) **G . Leibniz** وهيوم (١٧١١ - ١٧٧٦م) **D . Hume** ، وكانْت (١٧٢٤ - ١٨٠٤م) **I . Kant** ، وهيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١م) **G . Hegel**[3] ، الـذين يعتبرهـم المؤرخون الغـربيـون واضعي اللبنات الأولى في هـذا المبحث ، وهـؤلاء الـمـؤرخون يهملون فـي العـادة جـهـود الفلاسفة المسلمين وإنجازاتهم عامدين أو جاهلين .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٢ .

(٣) انظر تفصيل هذا القول في : George Galloway, **The Philosophy of Religion**, New York, 1914, pp 4-12 .

سنجتهد في هذا البحث أن نعرض الآراء التي تدخل في فلسفة الدين عند الفارابي عرضا منظما قدر الطاقة ، بالرجوع إلى نصوصه المختلفة حول الموضوع ، آخذين في الاعتبار أننا نؤرخ للفارابي في هذا المبحث لأول مرة ، الأمر الذي يستدعي ، فيما نرى ، أن نقتصد في التعليقات على آرائه والمناقشات لها إلى الحد الأدنى .

ونود لفت الانتباه إلى أننا لم ندخل ضمن دراستنا هذه موضوع الإلهيات ، وذلك لأنه موضوع مستقل من جهة ، ولأنه موضوع مدروس وميسور في العديد من الدراسات المتخصصة ، من جهة أخرى .

ولأن توضيح الأفكار لا يكفي فيه عرضها ، إذ يقتضي الأمر بيان علاقاتها المختلفة ومناقشتها وربطها بواقع عصرها ، دون تكلّف أو تعسّف ؛ رأينا أن نخصص جزءاً مستقلا من بحثنا لهذا الغرض ، نكون فيه أكثر حرية من الجزء الأسبق ، من حيث التعبير عن فهمنا لآراء الفارابي وموقفنا منها .

أما سيرة حياة الفارابي فقد رأينا أنها أمر معروف مألوف عند دارسي الفلسفة بعامّة ، كما أنه أمر ميسور لكل قارئ ، فاكتفينا بما أوردناه في الهامش[1] من إحالات إلى مظانّها .

---

(1) يمكن للقارئ التعرّف على سيرة الفارابي بالرجوع إلى : ابن خلكان ، **وفيات الأعيان** ، تحقيق د . إحسان عباس ، جـ٥ ، ترجمة رقم ٧٠٦ ؛ وإلى القفطي ، **تاريخ الحكماء** ، نشرة ليبرت ، ليبتزج ، ١٩٠٣م . ومن الكتب الحديثة التي تناولت حياته كتاب : مصطفى عبد الرازق باشا ، **فيلسوف العرب والمعلم الثاني** ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٥م ، وكتاب : حنا الفاخوري وخليل الجر ، **تاريخ الفلسفة العربية** (جزءان) ، بيروت ، ١٩٥٧م ، ١٩٥٨م . وكتاب : د . فيصل بدير عون ، **الفلسفة الإسلامية في المشرق** ، مكتبة الحرية ، القاهرة ، ١٩٨٢م . وغيرهما من الكتب التدريسية .

وقد لفت انتباهنا أن ابن النديم الذي كان قريب عهد بالفارابي حين ألف كتابه **الفهرست** ، الذي أنهى تأليفه عام ٣٧٧هـ ، والذي عاصر تلميذاً مباشراً للفارابي هو يحيى بن عدي (كما ذكره هو في **الفهرست**) ، ابن النديم هذا لم يذكر سوى سطر واحد عن سيرته ، وعدّد سبعة فقط من كتبه ، في حين سرد للكندي ٢٤٣ كتابا ورسالة!

لا أريد في هذا التمهيد الموجز أن أصادر علي حق القارئ في الفهم بطريقته الخاصة ، لكني أودّ تقديم ملاحظة تتعلق بدراسة الفارابي بصورة عامة ، وهي أنه فيلسوف عميق الفكرة ، يحتاج فهم كلامه والوصول إلى مراميه إلى نظر متأني ، وما أظنني أصادر على المطلوب إذا قلت إن بعض ما سيفصح عنه البحث من نتائج لم يكن ، بالنسبة لي ، متوقعاً قبل البدء فيه ، بل ولا بعد مرحلة القراءات الأولى ، وإنما أوصل إليها ما أشرنا إليه آنفاً ، وهو النظر المتأني .

مفهوم الديـن

بيّن الفارابي أن ألفاظ : الدين والملّة والشريعة هي أسماء مترادفة تدل على معنى واحد بحسب الاستعمال الشائع في عصره .

ويفضّل الفارابي في بحثه الفلسفي حول الدين بعامّة ، أن يستخدم لفظ الملّة لتدل على هذا المعنى الذي يشير إليه اللفظان الآخران ، أعني الدين والشريعة ، هذا ما أكده الفارابي بقوله : « والملّة والدين يكاد يكونان اسمين مترادفين ... وقد يمكن أن تسمّي الآراء المقدّرة أيضا شريعة ، فيكون الشريعة والملّة والدين أسماء مترادفة .. »[1] .

ذكر الفارابي هذا التوضيح بعد أن قدم للملة التعريف الآتي : « **الملّة هي آراء وأفعال مقدّرة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الأول ، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضا له فيهم أو بهم محدوداً** »[2] .

تحديد الفارابي هذا للملّة أو الدين يشير إلى عناصر الدين الرئيسية وهي : الآراء المقدّرة ، والأفعال المقدّرة ، ويشير إلى واضع الدين ، الذي أسماه « الرئيس الأول » ، ويشير إلى متلقي الدين وهم « الجمع » ، كما يشير أخيرا إلى هدف الدين وغايته .

هذا التعريف للدين – في نظرنا – من أوفى التعريفات التي قدمت للدين – قديما وحديثا – وأكثرها دقة وإحاطة بجوهر الدين ، ولعل هذا ما سيتضح للقارئ وللباحث المستقصي بعد أن نبيّن ما ذكره الفارابي عن كل عنصر من عناصر الدين الواردة في تحديده آنفاً ، وهو ما سنورده فيما يلي .

---

(١) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٤٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٣ .

العناصر الأساسية في الدين

يتكون الدين في نظر الفارابي - كما ورد في تعريفه آنفاً - من عناصر أساسية وهي :

أوّلاً : الآراء المقـدّرة

وهي أول عناصر الدين في نظر الفارابي الذي بيّن هذه « الآراء المقدّرة » التي ينبغي أن يشتمل عليها الدين الصحيح الفاضل ، فجعل هذه الآراء على ضربين :

الضرب الأول : يشتمل على أمور نظرية غيبية وهي :

« ما يوصف به الله تعالى »[١] .

« ما يوصف به الروحانيون ومراتبهم في أنفسهم ومنازلهم من الله تعالى ..وفعل كل واحد منهم »[٢] .

أجزاء العالم ومراتب هذه الأجزاء وكيفية حدوث العناصر الأولى التي تكونت منها الأجسام ، وارتباط أجزاء العالم بعضها ببعض « وأن كل ما يجري فيها عدل لا جور فيه »[٣] .

حقيقة الإنسان « وحصول النفس فيه والعقل ومرتبته من العالم ومنزلته من الله والروحانيين »[٤] .

حقيقة النبوّة والوحي .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٥ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٤٥ .

حقيقة الموت ومصير كل من الأفاضل والأراذل في الحياة الآخرة ، وما ينال الأفاضل من سعادة ، والأرذال والفجار من شقاء[1] .

ولو أردنا أن نلخّص هذه الآراء لقلنا إنها مجموعة الآراء والتصورات التي يحتاج الإنسان لمعرفتها حول حقيقة الله والكون والإنسان ، ومكانة الإنسان في هذا الكون ، ومصيره .

والضرب الثاني من الآراء النظرية هو الذي أسماه الفارابي « آراء في أشياء إرادية »[2] ويشتمل على قصص الأخيار والأشرار من قادة الأمم والمجتمعات في الماضي والحاضر ، ولذا يمكن تصنيفها إلى أربع فئات ، وهي :

قصص أئمة الأخيار في الماضي وتشتمل على بيان « ما يوصف به الأنبياء والملوك والأفاضل والرؤساء الأبرار وأئمة الهدى والحق الذين توالوا في الزمان السالف »[3] ، وذكر ما اشتركوا فيه من الخصائص وما أختص به كل واحد من أفعال الخير ، ومصيرهم ومصير من تبعهم واقتدى بهم من الأقوام في الآخرة .

قصص أئمة الأشرار في الماضي ، وتشتمل على بيان « ما يوصف به الملوك الأراذل والرؤساء الفجّار المتسلطون من أهل الجاهلية وأئمة الضلال الذين كانوا في الزمان السالف »[4] ، وذكر ما اشتركوا فيه من الخصائص وما اختص به كل واحد من أفعال الشر ، ومصيرهم ، ومصير من تبعهم واقتدى بهم من الأقوام ، في الآخرة .

قصص أئمة الأخيار في الحاضر ، وتشتمل على بيان « ما يوصف به من في الزمان الحاضر من الملوك الأفاضل والأبرار وأئمة الحق ، [وذكر الصفات

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٥ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٤٥ .

والخصال التي] شاركوا فيها من تقدّمهم . [من الأفاضل] ، وما اختص به هؤلاء من أفعال الخير »[1] .

قصص أئمة الأشرار في الحاضر ، وتشتمل على بيان « ما يوصف به الرؤساء الفجّار وأئمة الجاهلية الذين في الزمان الحاضر [وذكر الصفات والخصال التي] شاركوا فيها من تقدمهم [من الأشرار] وما اختصوا به من أفعال الشر »[2] ، ومصيرهم في الآخرة .

والناظر إلى هذا النوع من « الآراء النظرية » يلاحظ أن إيراد قصص أئمة الأخيار والأشرار في الماضي والحاضر مقصودها العبرة التي تحصل من تأمل ما تنطوي عليه هذه الأخبار من أحداث ، وتبصّر فيما أنتجته من نتائج إيجابية وسلبية ليستفيد إنسان الحاضر المتّبع للدين من هذه الخبرات والتجارب الماضية والحالية في تنظيم شؤون حياته ومجتمعه ، فلا يكرر أخطاء الماضي ، وإنما يتمسك منه بالصواب من الأفعال وأنواع السلوك التي أعطت نتائج إيجابية نافعة .

ثانياً : الأفعال المقدّرة

وهي العنصر الثاني من العناصر المكوِّنة للدين ، وتنقسم ، هذه الأفعال عند الفارابي إلى قسمين :

- **القسم الأول** : ويشمل الأفعال التي على الإنسان أن يقوم بها في تعامله مع ثلاث :

أ- مع الله

ب- مع الروحانيين والملائكة

جـ- مع الأنبيّاء والرؤساء والملوك وقادة الفكر في المجتمع .

(١) المصدر السابق ، ص ٤٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٥ .

فبالنسبة للتعامل مع الله ، على الدين أن يبيّن « الأفعال والأقاويل التي يُعظّم الله بها ويُمجّد »[1] ، ليمارسها الإنسان بعد ذلك ، وهذا النوع من الأفعال يزيد إيمان متّبع الدين بالله ويقوّي صلته به .

وأما التعامل مع الروحانيين والملائكة ، فعلى الدين أن يبيّن كذلك الأفعال والأقاويل « التي يُعظّم بها الروحانيون والملائكة »[2] لكي يمارسها الإنسان ، وهذا النوع من الأفعال يأتي بعد تمجيد الله وتعظيمه لأنهم ، في تصوّر الفارابي للكون ومراتبه ، والذي عبّر عنه في نظريّته في الصدور المعروفة[3] ، يأتون بعد مرتبة الله وفوق مرتبة الإنسان وقبلها .

أما الأفعال المقدّرة في القسم الثالث (جـ) ، فتبيّن ما يوجبه الدين في التعامل مع فئة مميّزة وخاصّة من الناس ، وهم أصحاب الأثر القوي البارز في المجتمع ، وهم فئتان :

- فئة صالحة إيجابية يتوجّب تعظيمها ومدحها سواء كان المنتمون إليها ممن عاش في الزمان السالف أم في الزمان الحاضر ،وهذه الفئة تضم : « الأنبياء والملوك الأفاضل والرؤساء الأبرار وأئمة الهدى »[4] .
- وفئة طالحة سلبية يتوجّب ذمّها وتقبيح أفعالها وأمورها سواء كان المنتمون إليها ممن عاش في الزمان السالف أم في الزمان الحاضر ، وهذه الفئة تضم : « الملوك الأراذل و [ال] رؤساء الفجّار وأئمة الضلال »[5] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٦ .

(٣) الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، ط٢ ، مطبعة التقدم ، مصر ، ١٩٠٧م ، ص ص ٢٥ - ٢٦ . (سنشير إليه فيمابعد بـ :المدينة الفاضلة) .

(٤) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٤٦ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٤٦ .

- القسم الثاني : وتشمل الأفعال الاجتماعية والسياسية « التي تكون بها معاملات أهل المدن »[1] ، وهذه الأفعال على قسمين :

- أفعال فردية ، وهي تشمل « ما ينبغي أن يعمله الإنسان بنفسه »[2] ، أي الأفعال التي يتعامل فيها مع نفسه كتنمية ملكاته أو اكتسابه الفضائل وغير ذلك من أفعال يقصد بها الفرد ذاته ، ويشمل هذا الجانب توضيح حدود « العدل » أي الصورة الأفضل أو التي ينبغي أن تكون ، في كل فعل من هذه الأفعال الفردية .

- أفعال اجتماعية ، وتشمل « ما ينبغي أن يعامل به [الإنسان] غيره »[3] في المجتمع ، وهذا يشمل تنظيم المجتمع والحياة الاجتماعية لتحقيق غرض الدين ، الذي يحدده الرئيس الأول للدين ، كما سيأتي توضيحه فيما يلي ، ويشمل هذا الجانب أيضا تبيان « العدل » ، أي الصورة الأفضل أو التي ينبغي أن يكون عليها كل فعل من هذه الأفعال الاجتماعية .

ثالثاً : الرئيس الأول للدين

وهو العنصر الثالث من العناصر المكوّنة للدين عند فيلسوفنا ، والرئيس الأول للدين (أو الملّة) هو الشخص الذي يقدر الآراء والأفعال التي ينطوي عليها دين ما في أول أمره ، وينشرها بين الناس لأول مرّة في تاريخ هذا الدين .

ويقسم الفارابي الرئاسة الأولى في الأديان إلى أربعة أنواع : أحدها الرئاسة فيه فاضلة ؛ والثلاثة الأخرى الرئاسة فيها غير فاضلة .

كما نجد في توضيحه لهذه الأنواع الأربعة قسمة أخرى ، وهي قسمة أنواع الرئاسة الأولى في الدين إلى نوعين : الأول يكون تقدير الآراء والأفعال في الدين من قبل الرئيس الأول بوحي من الله ، والآخر يكون تقدير الآراء والأفعال في

(١) المصدر السابق ، ص ٤٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٦ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٦ .

الدين من قبل الرئيس وحده دون وحي ، وسنرى فيما يلي أن النوع الأول (أي الذي فيه تقدير الآراء والأفعال من قبل الرئيس بوحي من الله) يطابق الرئاسة الفاضلة في القسمة الأولى ، وأن الأقسام الثلاثة الأخرى ، وهي الأقسام غير الفاضلة ، تطابق النوع الثاني (أي الذي فيه تقدير الآراء من قبل الرئيس وحده دون وحي) .

هذه القسمة تناظر قسمة شائعة في الفكر الإسلامي ، قديما وحديثا ، وهي قسمة الأديان إلى أديان سماوية منزّلة من الله بطريق الوحي ، وأخرى موضوعة من قبل البشر .

سنورد - في ضوء ما تقدم - تفصيل رأي الفارابي في أنواع « الرئيس الأول » للدين على النحو الآتي :

الرئاسة المؤيّدة بالوحي الإلهي ، وهي - كما أشرنا آنفاً - الرئاسة الفاضلة ، وفيها يكون الرئيس الأول فاضلاً ، ويكون هدفه أن « يلتمس بما يرسم من ذلك [أي من الآراء والأفعال] أن ينال هو وكل من تحت رئاسته السعادة القصوى التي هي سعادة »[1] بالمعنى الحقيقي للكلمة . و »الرئيس الأول الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله إليه ، وإنما يقدر الأفعال والآراء التي في الملّة الفاضلة بالوحي »[2] .

والآراء والأفعال المقدّرة بالوحي ، يتم أمر التعبير عنها من قبل رئيس الدين الأول بواحد من طريقين أو بهما مجتمعين ، أما الطريق الأول : فهو « أن توحي إليه هذه كلها مقدرة »[3] ، والثاني « أن يقدرها هو بالقوّة التي استفادها هو عن الوحي والموحي تعالى ، حتى تكشفت له بها الشرائط التي بها يقدّر الآراء والأفعال الفاضلة »[4] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٤ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٤٤ .

ومع أن الفارابي لم يقل إن مثل هذا الرئيس نبيّ مرسل ، إلا أنه من الواضح أن هـذا وصف للنبيّ المؤيّد بوحي الله في نشر الدين الذي يبلغه عن ربّه إلى الناس .

الرئاسة المعتمدة على تقدير الرئيس دون معونة الوحي الإلهي ، وهي رئاسة غير فاضلة ، وقد قسمها الفارابي إلى ثلاثة أقسام :

أ- **الرئاسة الجاهلية** ، وهي تلك التي يكون هدف الرئيس فيها أن « يلتمس بما يرسمه من ذلك [أي الآراء والأفعال] أن ينال هو بهم [أي الناس الذين يقدر لهم الآراء والأفعال] خيرا ما من الخيرات الجاهلية [أي غير الحقيقية] : إما الخير الضروري الذي هو الصحة والسلامة ، وإما يسار ، وإما لذّة ، وإما كرامة وجلالة ، وإما غلبة ، ويفوز هو [أي الرئيس الأول] بذلك الخير ويسعد به دونهم ، ويجعل من تحت رئاسته آلات يستعملهم في أن يصل بهم إلى غرضه ويستديمه »[1] .

واضح من كلام الفارابي عن هذه الرئاسة أن الرئيس الأول فيها يهدف إلى تحقيق مصالحه الشخصية الدنيوية مستغلاً أتباع الدين الذي أتى به إليهم .

هناك نوع آخر من الرئاسة الجاهلية وهي تلك التي يكون هدف الرئيس الأول للدين فيها ، أن ينال هو وأتباعه الخيرات الجاهلية غير الحقيقية المشار إليها آنفا[2] .

وهناك نوع ثالث من الرئاسة الجاهلية ، وفيها يكون هدف الرئيس الأول للدين فيها ، أن ينال أتباعه الخيرات الجاهلية وحدهم دون اهتمام منه بمصالحه الشخصية[3] .

وإذا جازت المفاضلة بين أنواع هذه الرئاسات الجاهلية غير الفاضلة ، فإن الفارابي يخبرنا بأن الرؤساء في النوعين الآخرين « هما أفضل رؤساء الجاهلية »[4] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٣ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٣ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٤٣ .

ب- **الرئاسة الضالة** ، وهي تلك التي فيها :

أولاً ، « يَظُنُّ هو [أي الرئيس] بنفسه الفضيلة والحكمة » ؛و

ثانياً ، « يَظُنُّ به ويعتقد فيه ذلك من تحت رئاسته [أي تباعه] من غير أن يكون كذلك »[1] ؛ و

ثالثاً ، يهدف هذا الرئيس بتقديره للآراء والأفعال أن ينال هو وأتباعه أموراً وأشياء يظنون أنها هي »السعادة القصوى من غير أن تكون لها حقيقةً »[2] هذه السعادة .

فهذه الرئاسة واقعة في الضلال بعيدة عن الصواب ونيل السعادة الحقيقية ، وهي تحسب هي وأتباعها أنهم على الفضيلة والصواب .

جـ- **رئاسة التّمويه** ، وهي تختلف عن الرئاستين الضالة والجاهلة في أن الرئيس الأول للدين فيها يقوم عامداً بخداع الناس والتمويه عليهم عن وعي كامل بقصده هذا ، ويكون أتباعه « ومن تحت رئاسته لا يشعرون بذلك »[3] الخداع والتمويه ، وإنما الأمر على العكس من ذلك لأنهم بسبب هذا التمويه ، « يعتقدون فيه ويظنون به الفضيلة والحكمة »[4] .

وهذا الرئيس المموّه يهدف من وراء تقديره للآراء والأفعال التي يضعها إلى هدف ظاهري يخدع به أتباعه ، وهو « أن ينال هو وهم السعادة القصوى »[5] ، لكن هدفه الباطن غير المعلن ، هو أن « ينال [وحده] بهم [أي بأتباعه] أحد الخيرات الجاهلية »[6] ، فهو يستغلهم لتحقيق مصالح شخصية دنيوية من مال أو لذة أو جاه أو غلبة .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٤ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٤٤ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٤٤ .

(٦) المصدر السابق ، ص ٤٣ .

رابعاً : متلقو الدين وأتباعه

وهم العنصر الرابع من العناصر المكونة للدين عند الفارابي ، وقد ورد التعبير عن هذا العنصر في التعريف الذي قدمه فيلسوفنا في لفظة « الجمع » والتي قدم له ، بعد إيراد التعريف توضيحا يبيّن فيه أنواع هذا « الجمع » الذي يتوجه إليه الرئيس الأول لدين ما لكي يعتقدوا هذا الدين الذي يقدمه إليهم ، فذكر بأن « **الجمع** إما أن يكون « **عشيرة** » أو « **مدينة** » تضم عدداً أكبر من الناس ينتمون إلى عشائر مختلفة ، أو تكون « **صقعاً** » أي قطراً يضم عدداً من المدن والقرى والعشائر ، وأخيراً ربما كان هذا الجمع المتلقي للدين من الرئيس الأول له « **أمة عظيمة** » ، وربما كان « **أُمما كثيرة** »[1] .

فهاهنا تفاوت كمّي بالنسبة للذين يتوجه إليهم الرئيس الأول بدينه ، وقد اتخذ هذا المعيار الكمّي عند البعض أساسا لتقسيم الأديان وتصنيفها إلى أديان قبليّة أو محليّة أو عالميّة .

هناك معيار آخر كيفي يقسم به أتباع الدين إلى فئتين : خاصة وعامة ، و «الخاص هو الرئيس الأول والذي عنده من العلم الذي يحتوي على المعقولات ببراهين يقينية ، والباقون عامة وجمهور »[2] . وهؤلاء يتعلمون بالطرق الإقناعية والتخيلات ، إذ لا يقدرون على البراهين اليقينية .

خامساً : غاية الدين

وهذا هو العنصر الأخير من العناصر الرئيسة المكونة للدين وغاية الدين أو غرضه لا تتحقق - بطبيعة الحال - إلا بتطبيق أتباع الدين لدينهم ، أي بتطبيق « الآراء والأفعال المقدّرة » التي ينطوي عليها هذا الدين ، وغرض الدين وغايته يكون واضحاً

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٣ .

(٢) الفارابي ، تحصيل السعادة ، حققه وقدم له وعلق عليه : د . جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ص ٨٧-٨٨ . (سنشير إليه فيما يلي بـ : تحصيل السعادة) .

لـدى الرئيس الأول للدين ، وهو في الحقيقة غرض وغاية الرئيس الأول لهذا الدين ، لكن هذا الغرض والغاية قد يكون مـن أجـل أتباع الدين أو من أجل الرئيس الأول وحده ، وقد دلّت على كل هذه المعاني عبارة الفارابي الموجزة الواردة فـي تعريفه المتقدم للدين وهي قوله : « ... يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضاً له فيهم أو بهم ، محدودا » .

ولكن ما هي غاية الدين؟ لقد ذكرنا آنفاً بأن الرئيس الأول للدين هو الذي يحدد غرض الدين وغايته ، وقد سبق أن رأينا عند الفارابي أنواعا مـن « الرئاسة الأولى » للدين ، وأن هـذه الرئـاسـات تمـايزت وفـقـا لأهداف أصحابها وغاياتهم وعليـه نستطيع أن نقول إن غاية الدين ليست واحدة في كل الأديان ، وإنما لكل دين غاية تتبع نوع الرئاسة الأولى فيه :

ففي الرئاسة الفاضلة ، وهي الرئاسة المؤيّدة بالوحي ، تقدّر الآراء والأفعال في الدين بحيث تكون « إذا استعملت في المدن أو الأمم عمرت بها مساكنهم ونال بها أهلها الخيرات فـي هـذه الـدنيـا والسعـادة القصـوى في الحياة الآخرة »[1] ، ويوضح الفارابي أن السعادة القصوى هي السعادة الحقيقية ، « وهي التي تطلب لذاتـها ولا تطلب في وقت من الأوقات لينال بها غيرها ، وسائر الأشياء الأخر إنما تطلب لتنال هـذه ، فإذا نيلت كفّ الطلب »[2] ، هذه السعادة لا تتحقق إلا بإقامة المدينة الفاضلة .

يظهر واضحاً من كلام الفارابي آنفاً وكلامه في مواضع أخرى أن غاية الدين الذي تكـون رئـاسته مؤيّدة بالوحي (يمكن تسميته الدين الموحى به) هي أولاً غاية مدنية سياسية ، ثـم غاية أُخروية وهما غايتان مترابطتان لأن :

الأولى دنيوية لتتحقق في هذه الحياة ، وهي عمران الأرض والمساكن وتحقق الخيرات الدنيوية ؛

---

(١) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٥٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٢ .

والثانية أخروية لتتحقق في الحياة الأخرى وهي السعادة القصوى، وهما مترابطتان لأن الآراء والأفعال التي ينبغي أن تستعمل في هذه الحياة، عليها أن تحقق للإنسان هذه الغاية المزدوجة - وأعني تحقيق العمران والخيرات الدنيوية في الدنيا والسعادة القصوى في الآخرة - ولا يكفي أن تتحقق الأولى وحدها، أما الثانية فلا تحقق إلا بالأولى وبعدها.

وفي الرئاسة الجاهلية، وهي رئاسة غير مؤيّدة بالوحي - كما تقدم آنفاً، في أنواع الرئاسة الأولى[1] - يكون هدف الدين وغايته تحقيق الخيرات الجاهلية، والتي هي خيرات دنيوية محضة: إما للرئيس الأول من خلال استعمال أتباعه واستغلالهم لتحقيق هذه المصالح الدنيوية، وإما للأتباع والجمهور، وإما للرئيس والجمهور معاً، فالغاية من الدين هنا مقصورة على الدنيا لا تتجاوزها.

في الرئاسة الضالة، وهي رئاسة غير مؤيّدة بالوحي، يظن الرئيس الأول للدين وأتباعه أنهم يحققون من خلال الآراء والأفعال المقدّرة في دينهم السعادة الحقيقية في حين أنهم - في حقيقة الأمر- بعيدون عن تحقيق هذه السعادة، ومن هنا فهذا الدين يوقع صاحبه وأتباعه في الضلال برغم زعمهم وظنّهم أن غايتهم تحقيق السعادة القصوى للإنسان.

أما في رئاسة التّمويه، وهي كذلك رئاسة غير مؤيّدة بالوحي؛ حيث يقوم رئيس الدين الأول بخداع أتباعه والتمويه عليهم، مدّعياً ومتظاهراً بأنه يمتلك الفضيلة والحكمة، وأن غايته تحقيق سعادتهم القصوى، ويصدّق الأتباع كل ذلك؛ هدف رئيس هذا الدين الحقيقي هو ما يبطنه لا ما يظهره، وهو أن يحقق من خلال ما يقدره من آراء وأفعال مصلحة خاصة به أو خيراً دنيوياً يستأثر به من الخيرات الجاهلية الدنيوية، أما الجمهور والأتباع فهو يستعملهم ويستغلهم لمصلحته الخاصة هذه.

---

(١) انظر ما تقدم.

واضح مما تقدم عرضه آنفاً ، أن غاية الدين ، في الأديان غير المؤيّدة بالوحي ، مقصورة على الأغراض الدنيوية وحدها ؛ أما في الدين المؤيّد بالوحي فالغرض مزدوج في آن معاً : دنيوي وأخروي ، وهـذه الغـايـة المزدوجة هي الغاية الأصوب والأكمل في تصور الفارابي ، لأن هذه هي السعادة القصوى على الحقيقة .

أنـواع الديـــن

لم يقدم الفارابي تصنيفاً للدين بصورة مباشرة ، لكن استخراج مثل هذا التصنيف أمر ممكن من التأمل المتأنّي لما أورده من كلام عن الملّة بصورة عامة .

لقد قدمنا آنفاً تقسيمه لأنواع الرئاسة الأولى في الدين ، هذا التقسيم الذي يمكن أن يناظره تقسيم لأنواع الدين ، وفي ضوء ذلك يمكن أن يصنّف الدين لديه بطريقتين :

• **الأولى** ، وهي التي يكون معيار التقسيم فيها «**الفضل**» ، وعليه تكون أقسام الدين قسمان رئيسيان : أديان فاضلة وأديان غير فاضلة (أي فاسدة) .

• **الثانية** ، وهي التي يكون معيار التقسيم فيها **تأييد الوحي** للرئيس الأول للدين في تقدير الآراء والأفعال التي ينطوي عليها الدين ، وعليه تكون أقسام الدين بحسب هذا المعيار قسمان رئيســان : أديـان موحـى بهـا وأديان غير موحى بها[1] .

هذان التصنيفان ، الوارد أصلهما في كتابه المخصص للبحث في الدين ، وأعني : كتاب الملّة ، ليس يعسر الجمع بينهما في ضوء ما ورد في سياق هذا الكتاب (الذي نعطي له أهمية أولى في استخلاص آراء الفارابي في فلسفة الدين) ، ويمكن أن تكون صورة جمع التصنيفين كالآتي :

ينقسم الدين إلى قسمين :

• **الدين الموحى به** ، وهو الدين الذي يتم تقدير الآراء والأفعال فيه عن طريق الوحي ، ويكون رئيس هذا الدين الأول فاضلا ، ويكون هو دينا فاضلا .

• **الدين غير الموحى به** ، ويتم تقدير الآراء والأفعال فيه من قبل رئيسه الأول ، وهذا الديـن يكـون على أقسام بحسب غرض رئيسه الأول ، وفي ضوء هذا المعيار

(١) راجع ما تقدم في حديثنا عن العنصر الثالث من عناصر الدين .

(غرض الرئيس الأول) يمكن قسمة الدين غير الموحى به - وفق ما أورده الفارابي عن الرئيس الأول - إلى الأقسام الآتية :

أ- **دين الجهالة** ، وهو الذي يكون غرض واضعه الأول أن ينال هو أو أتباعه أو هو وأتباعه الخيرات الدنيوية فقط ، والتي بجهلهم يحسبونها خيرات حقيقية[1] .

ب- **ين الضلالة** ، وهو الذي يكون غرض واضعه الأول أن ينال هو وأتباعه أموراً وأشياء يظنون أنها هي « السعادة القصوى من غير أن تكون لها حقيقة »[2] ، والفرق بينه وبين دين الجهالة أن الأول يقتصر على الخيرات الدنيوية بينما هذا النوع من الدين قد تكون فيه أمور دنيوية أو غيبية ، لكنها لا تحقق السعادة القصوى .

جـ- **دين التّمويه** ، وهو الذي يكون واضعه مخادعا ومموّها عن قصد ، وظاهر ما يصرح به واضع مثل هذا الدين أنه يريد السعادة القصوى له ولأتباعه ، أما هدفه الباطن فهو أن ينال وحده - باستغلاله أتباعه - خيراً أو أكثر من الخيرات الدنيوية[3] .

واضح مما تقدم أن هذه الأقسام الثلاثة للدين غير الموحى به هي أقسام للدين غير الفاضل أي الأديان الناقصة والفاسدة .

هذا الذي عرضناه آنفاً عن تصنيف الدين ، اعتماداً على كتاب الملّة ، يبدو معقولاً ومتسقاً ولا يثير مشكلات باعتباره يصدر عن مفكر يعترف بالأديان السماوية المنزّلة من عند الله ، وبتفوقها على الأديان التي تنشأ نشوءاً طبيعياً في المجتمعات تلبية لحاجات نفسية وعاطفية واجتماعية ، لكن الذي يثير إشكالاً هو ما عرضه في كتاب الحروف عن نشوء الدين (الملّة) ، حيث لم يشر إلى الأديان السماوية ولا إلى دور الوحي في تأييد الرئيس الأول للدين في تقدير الآراء والأفعال التي ينطوي عليها الدين ، إنما تكلم عن نوعين من الدين يحدثان في الأمّة نتيجة للتطور الطبيعي

---

(١) انظر : ما تقدم ؛ والمصدر السابق ، ص ٤٣ .

(٢) انظر : ما تقدم ، والمصدر السابق ، ص ٤٤ .

(٣) انظر : ما تقدم ، والمصدر السابق ، ص ٤٤ .

لفاعليتها الفكرية والعقلية ؛ الأول منهما يحدث بعد اكتمال الفلسفة البرهانية اليقينية ، ويكون مشتقاً منها ، وهو عنده ، دين صحيح « في غاية الجودة »[1] ؛ والثاني قد يحدث قبل اكتمال الفلسفة البرهانية أو بعدها ، لكنه يكـون مشتقاً من الفلسفة غير البرهانية ، مظنونة كانت أم مموّهة ، وهو دين غير صحيح أو فاسد .

فنحن هنا أمام نوعين من الدين كلاهما من وضع الإنسان ، لكن أحدهما صحيح والآخر فاسد ، فـي حين رأينا في التصنيف المتقدم ، أن الدين الإنساني غير المؤيّد بالوحي ، كل أنواعه فاسدة غير فاضلة .

لا نريد أن نتكلف - حلاً للإشكال - توفيقاً بين هذين الرأيين ، ولا نريد أن نهمل أيّاً منهما في عرضنا لآراء الفارابي حول الدين ، ولكن يمكن افتراض أن كل واحد من هذين الرأيين يمثل مرحلة من مراحل تفكير الفارابي في موضوع الدين ، ونحن نميل إلى القول بأن ما ورد في كتاب الملّة يمثل مرحلة متأخرة من مراحل تطور فكر فيلسوفنا عن تلك التي يمثلها ما ورد في كتاب الحروف ، وأكثر نضوجاً منها .

هذا التغيير في فكر الفارابي - في تصنيفه للأديان - لم يترتب عليه كبير تغيير فـي النظرة إلى الـدور الذي يؤديه الدين في حياة الإنسان ، كما سيرد توضيحه في موقعه من البحث فيما يلي .

---

(١) الفارابي ، كتاب الحروف ، حققه وقدم له وعلق عليه : د . محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ١٥٣ . (سنشير إليه فيما يلي بـ : كتاب الحروف) .

معيار تمييز الدين الفاضل من دين الضلالة

قدم الفارابي معياراً نستطيع بواسطته التفرقة والتمييز بين الديانة الفاضلة وديانة الضلالة (ملّة الضلالة) ، ويمكن أن نسمي هذا المعيار بِ معيار المضمون .

بعد أن وضّح الفارابي أن الدين يشتمل على جزأين : آراء مقدّرة ، وهو جزء نظري ، وأفعال مقدرة ، وهو جزء عملي[1] ، بيّن أنه بالنظر في الآراء المقدّرة في الدين ، نستطيع أن نميّز الدين الفاضل من ديانة الضلالة : **فإذا كانت هذه الآراء المقدّرة في الدين حق معبّر «عنه باسمه الخاص به الذي جرت العادة بأن يكون دالاً على ذاته »[2] ، أو كانت هذه الآراء مثالا للحق معبّرة عنه « باسم مثاله المحاكي له »[3] ، كان هذا الدين فاضلا ، وإن لم تكن الآراء في الدين حقّاً أو مثالا محاكياً للحق كان دين ضلالة .**

لكن ، كيف نصل بوسائلنا إلى تمييز الحق ومثالاته في الآراء من غير الحق؟ يجيبنا الفارابي قائلاً : إن « الحق بالجملة ما تيقن به الإنسان إما بنفسه بعلم أول ، وإما ببرهان »[4] ، وعليه فمعيار تمييز الدين الفاضل من المضلل أو الفاسد هو أن نعرض ما فيه من آراء ومثالات على العقل ، فما يقرّه العقل بالضرورة العقلية أو البديهة فهو حق ، وما يقرّه ببرهان منطقي فهو حق أيضاً ، ولا ثالث لهما فيما يبدو عند الفارابي .

وهكذا يقرر فيلسوفنا - بشكل غير مباشر- أن الدين الفاضل هو دين متفق مع العقل وأوائله وبراهينه ، كما يمكننا أن نستنتج - من سياق كلام الفارابي المعروض

(١) انظر ما تقدم من توضيح الآراء والأفعال المقدرة في الدين .

(٢) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٤٦ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٦ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٤٦ .

آنفاً – أن الدين الموحى بما فيه من آراء وأفعال مقدرة من عند الله ، هو دين متفق مع العقل ولا يناقضه ، لأنه قرر أنه دين فاضل ، وأن الدين غير الموحى بما فيه من آراء وأفعال مقدّرة ، والتي تكون من وضع الرئيس الأول لهذا الدين ، هو دين ضلالة أو دين فاسد .

هذا الذي عرضنا آنفاً عن معيار التمييز عند الفارابي بين الدين الفاضل والفاسد ، اعتمدنا فيه على ما أورده الفارابي في كتاب الملّة ، إلا أن إشكالا يظهر باستعراض ما أورده الفارابي في كتاب الحروف ، حيث قدم فيه معياراً آخر للتمييز بين الدين الصحيح والدين الفاسد ، وهو : نوع الفلسفة التي يتبع لها الدين ، فالدين الصحيح هو الذي يتبع فلسفة « برهانية يقينية »[1] ، والدين الفاسد هو الذي تبع فلسفة غير برهانية يقينية أي التي تم التوصل إلى ما فيها من آراء نظرية وعملية بالطرق « الخطبية أو الجدلية أو السوفسطائية »[2] .

التبعيّة التي يقصدها الفارابي في ضوء هذا المعيار هي أولاً تبعيّة زمنية ، ثم هي تبعيّة منطقية ، لأن الدين يظهر بعد الفلسفة وهو مبنيّ عليها ومشتق منها ، فالدين (الملّة) الصحيح في نظره لا يحدث في الأمّة إلا بعد أن تكتمل هذه الفلسفة اليقينية البرهانية .

لقد حدثت لحظة الاكتمال هذه – في نظر فيلسوفنا – أيام أرسطوطاليس وعلى يده حيث « يتناهى النظر العلمي وتميّز الطرق كلها وتكمل الفلسفة النظرية والعامية الكلّية ، ولا يبقى فيها موضوع فحص »[3] .

هل نحن هنا أمام معيارين مختلفين في التمييز بين الدين الصحيح والفاسد؟ الجواب : نعم . ومع ذلك فالناظر فيهما يجد شيئاً مشتركاً بينهما وهو البرهان :

---

(١) الفارابي ، كتاب الحروف ، ص ١٥٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٥٣ .

(٣) المصدر السابق ، ص ص ١٥١-١٥٢ .

ففي الحالة الأولى استخدم البرهان للحكم على الدين ، وفي الحالة الثانية استخدم البرهان للحكم على الفلسفة التي بني الدين عليها واشتق منها ، وعليه فللبرهان دور حاسم في تمييز الأديان والحكم عليها .

مرة أخرى نقول : إننا لا نريد أن نتكلف توفيقا بين هذين المعيارين ، لكننا نؤكد هنا ثانية ما افترضناه آنفاً ، حول وجود مرحلتين في تفكير الفارابي في موضوع الدين ، وأن مرحلة كتاب الملّة هي المرحلة الأنضج في تفكيره والأكثر تعبيراً عما انتهى إليه نظره وتأمله في هذه المسألة .

تلاؤم الدين مع التغير في الزمان

يقدّر الرئيس الأول للدين الآراء والأفعال التي يهدف من وراء تقديرها إلى تحقيق غاية معينة، هي في حالة الدين الفاضل تحقيق السعادة القصوى له ولمن سيتّبعون هذا الدين .

وحتى يظل هذا الدين قائماً على مرّ الأزمان ، لا بدّ أن يجري شيء من التعديل أو التغيير على كل من الآراء المقدّرة والأفعال المقدّرة فيه ، وذلك ليتلاءم هذا الدين مع الأمور والأحوال التي تتغير أو تعدّل ، والتي تستجدّ بعد زمان الرئيس الأول للدين .

يشرح الفارابي عملية التغيير والملاءمة هذه ، وبخاصّة في مجال الأفعال المقدّرة ، مبيّناً كيف يحافظ الدين الفاضل على بقائه وصلاحيته عبر العصور ، فكلامه الذي سنورده هنا لا يشمل الأديان غير الفاضلة .

يقوم الرئيس الأول للدين الفاضل (وهو بحسب ما تقدم في أنواع الرئاسة الأولى مؤيّد بالوحي فيما يقدره) بتقدير أكثر الأفعال التي يحتاج إليها الناس ، كما يعمد أيضاً إلى التقدير والتشريع فيما « يظن أو يعلم أنها من الأفعال أصول تمكّن غيره أن يستخرج عنها الباقية ، فيشرّع فيها كيف وكم ينبغي أن تعمل ، ويترك الباقية ، علماً منه أنه يمكن أن يستخرجها غيره إذا قصد قصده واحتذى حذوه »[1] ، كما يقدر الرئيس الأول أيضا أو يشرّع « الأفعال التي هي أعظم قوة وأكثر نفعا وأشد غنى وجدوى في أن تلتئم بها المدينة وترتبط وينتظم أمرها »[2] ، ويستغلّ الرئيس الأول الأمور والحوادث التي يُسأل عنها من قبل أتباعه ، فيشرع لهم « ما ينبغي أن

(١) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٤٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٩ .

يعمل في ذاك النوع من الحوادث »[1] والأمور ، أي أنه يتخذ من الحالات الجزئية مناسبة ليضع تشريعاً كليّاً ينطبق على كل الحالات الجزئية المماثلة ، وذلك لأن هذه الجزئيات التي يصعب حصرها لا تعرض كلها « في زمانه ولا في البلد الذي هو فيه »[2] .

ومع هذا الجهد الكبير ، تظل تشريعات الرئيس الأول للدين غير شاملة لكل الأمور والأفعال التي يمكن أن تقع في بلد أو قطر غير الذي يعيش فيه أو تقع في زمان بعد زمانه ، ومن الأسباب التي تعرض للرئيس الأول وقد تكون عائقاً له عن استكمال التشريع ، أن تعاجله المنيّة قبل أن يأتي على جميع التشريعات ، أو تشغله الشواغل الضرورية الأخرى كالحروب وغيرها[3] ، فلا يبقى لديه وقت لاستكمال كل تفاصيل أو جزئيات التشريع ، كما أنه يترك بعض الأمور دون تشريع « لأن غيره يمكنه أن يستخرجها ، إما في زمانه وإما بعده إذا احتذى حذوه »[4] .

فإذا توفي الرئيس الأول الفاضل وخلفه رئيس جديد لكنه « مثله في جميع الأحوال »[5] - والتي أحدها أنه مؤيّد بالوحي - فإنه يستطيع أن « يقدّر [في زمانه] ما لم يقدّره [الرئيس الأول] ، وليس هذا فقط ، بل وله أيضاً أن يغيّر كثيراً مما شرعه الأول ، فيقدره غير ذلك التقدير إذا علم أن ذلك هو الأصلح في زمانه ، ... [وهذا لا يعني أن] الأوّل أخطأ ، لكن الأول قدّره بما هو الأصلح في زمانه ، وقدر هذا [الرئيس الجديد] بما هو الأصلح بعد زمان الأول »[6] .

واضح هنا أن تغيير الرئيس الثاني لما قدره الرئيس الأول ليس حبّا في التغيير ، وإنما لأن تغيّر الأحوال والوقائع مع تغيّر الزمان استدعى ذلك ، فالرئيس الأول لو

(1) المصدر السابق ، ص ٤٨ .
(2) المصدر السابق ، ص ٤٨ .
(3) المصدر السابق ، ص ٤٨ .
(4) المصدر السابق ، ص٤٩ .
(5) المصدر السابق ، ص٤٩ .
(6) المصدر السابق ، ص٤٩ .

قدّر له أن يعيش إلى الزمان الجديد ويشاهد ما يشاهده الرئيس الجديد من أمور لكان غيّر تشريعه السابق[1] .

هذا الحق في التغيير والتعديل والتشريع الجديد يظل حقاً أساسياً لكل رئيس جديد للدين يخلف من سبقه بشرط أن يكون مثله في جميع أحواله[2] .

يصف الفارابي الرئيس الفاضل الأول والرؤساء التالين الذين هم على شاكلته بقوله : « هؤلاء الأئمة الأبرار الذين هم الملوك في الحقيقة »[3] ، (هذا الوصف المقتضب سيثير بعض التساؤلات التي ستتعرض لها في تعليقنا على آراء الفارابي) ، هؤلاء « الأئمة الأبرار » ، « إذا مضى واحد [منهم] ولم يخلفه من هو مثله في جميع الأحوال »[4] كان الوضع كالآتي :

- أن يبقى ما شرعه وقدره السابق له من « الأئمة الأبرار » على حاله ؛
- أن يحتذي حذو من تقدمه في تقدير كل « ما لم يصرح به من تقدم » ويكون ذلك عن طريق الاستنباط من « الأشياء التي صرح [الرئيس] الأول بتقديرها »[5] وفقا لمقصده من التشريع الذي قدره لمن شرع لهم ، وهنا تظهر الحاجة إلى صناعة الفقه[6] أو علم الفقه .

وهكذا يرى الفارابي أنه إذا انقطع تسلسل رؤساء الدين الأفاضل الذين هم « الأئمة الأبرار » المؤيّدين بالوحي ، فإن مهمّة التشريع لما يستجد من وقائع وحوادث تنتقل إلى الفقهاء .

---

(١) المصدر السابق ، ص٤٩ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٥٠ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٥٠ .
(٤) المصدر السابق ، ص ٥٠ .
(٥) المصدر السابق ، ص ٥٠ .
(٦) المصدر السابق ، ص ٥٠ .

ولأهمية الفقه والفقهاء في ملاءمة الدين لتغير الزمان والعصور خصّه الفارابي بشيء من التوضيح ، نورده في الفقرة التالية .

دور الفقــه في الديــن

قدم الفارابي تحديداً للفقه الذي اعتبره صناعة بقوله : « صناعة الفقه ، وهي التي يقدر الإنسان بها على أن يستخرج ويستنبط صحة تقدير شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده عن الأشياء التي صرح فيها بالتقدير ، وتصحيح ذلك بحسب غرض واضع الشريعة بالملّة بأسرها في الأمّة التي لهم شرّعت »[1] .

والفقه هو أداة الدين لكي يظلّ ملائماً للأزمنة والعصور وما يطرأ فيها من أحوال ووقائع - كما أشرنا آنفاً - دون أن يتغير جوهر الدين أو الأسس التي قام عليها ، ذلك أن الفقيه في صناعة الفقه يستنبط التشريعات « بحسب غرض واضع الشريعة » الأول فهو « يحتذي في التقدير حذو من تقدم [من الأئمة الأبرار] ولا يخالف ولا يغيّر ، بل يبقى كل ما قدّره المتقدم على حاله ، وينظر إلى كل ما يحتاج إلى تقدير مما لم يصرح به من تقدم ، فيستنبط ويستخرج عن الأشياء التي صرّح [الرئيس] الأول بتقديرها »[2] .

فصناعة الفقه - بطبيعة الحال - متأخرة عن الدين في الزمان وتابعة له[3] ، فهي تظهر بعد الدين وتنسب إليه .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٥٠ . وقد أورد الفارابي نفس التعريف في إحصاء العلوم ، إذ يذكر بأن الفقه صناعة « بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده ، عن الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك حسب غرض واضع الشريعة بالملّة التي شرعها في الأمة التي لها شرع » . (الفارابي ، إحصاء العلوم ، حققه وقدم له وعلق عليه : د . عثمان أمين ، ط٣ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٨ ، ص ص ١٣٠-١٣١) . (سنشير إليه فيما يلي بـ : إحصاء العلوم) .

(٢) - الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٥٠ .

(٣) الفارابي ، كتاب الحروف ، ص ١٣١ .

وينقسم الفقه عند الفارابي إلى جزأين يناظر كل جزء أحد أنواع التقدير في الدين ، وبما أن التقدير في الدين يشمل أمرين : تقدير الآراء وتقدير الأفعال ؛ « لزم أن تكون صناعة الفقه جزأين : جزءاً في الآراء وجزءاً في الأفعال »[1] ، ويترتب على هذا التقسيم للفقه أن يكون هناك فقه في الآراء المقدّرة وفقهاء مختصون في هذا الجانب ، وفقه في الأفعال المقدّرة وفقهاء مختصون في هذا الجانب . لكن الفقه وممارسته ليسا أمراً سهلاً في متناول كل أحد ، بل لا بدّ من توفر شروط في الفقيه ، سواء كان فقيها في الآراء أو الأفعال ، وقد وضّح الفارابي شروط « الفقيه في الأفعال » وجعلها نفسها شروطاً للفقيه في الآراء المقدّرة في الدين ، وسنورد هذه الشروط فيما يلي .

---

(١) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٥٠ .

شروط الفقيه في الدين

حدد الفارابي شروط « الفقيه في الأفعال » وهي :

الإلمام التام بكل ما قدّره الرئيس الأول للدين من تشريعات سواء كان هذا التشريع بالقول أم بالفعل دون النطق به .

ولا يكفي الإلمام وحده ، بل ينبغي أن يصحبه التحقق الكامل من صحة صدور هذه الأقوال والأفعال عن الرئيس الأول للدين وصحة نسبتها إليه . ويشير الفارابي إلى طرق الوصول إلى ما قدّره « واضع الشريعة »[1] وهي الطرق التي ينبغي التأكد منها ، وهي :

أ- أن يصل الفقيه إلى ذلك عن طريق المشاهدة المباشرة لواضع الشريعة وأفعاله ، أو السماع المباشر منه إن كان هذا الفقيه « في زمانه [أي زمان واضع الشريعة] وصحبه »[2] .

ب- أن يصل الفقيه إلى الإلمام التام بكل ما قدره واضع الشريعة بطريقة الأخبار المرّوية عنه وهذه الأخبار ، عند الفارابي ، على نوعين : « إما مشهورة وإما مقنعة »[3] .

وسواء كان الفقيه معاصراً مصاحباً لواضع الشريعة أو غير معاصر ، فإن ما يصل إليه في كل حال : إما أن يكون مكتوباً مدوّناً ، أو غير مكتوب وصل بطريق الرواية السماعية المعتمدة على الحفظ[4] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٥١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٢ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٥٢ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٥٢ .

جـ- أن يكون الفقيه ملمّا بالناسخ والمنسوخ من التشريعات التي وضعها رئيس الدين الأول ، ليكون التشريع الناسخ هو الذي قُصد إلى أن يحتذى ، وليس التشريع السابق المنسوخ[1] .

د- الإلمام باللغة التي استخدمها الرئيس الأول في المخاطبة ، إلماماً تاماً يتضمن معرفة أساليب اللغة وعادات أهلها في استخدام الاستعارات والمجازات وفي استخدام المعاني الحقيقية ، وذلك في الفترة التي عاش فيها هذا الرئيس .

هـ- أن تكون للفقيه قدرة عالية - أو بعبارة الفارابي - « جودة فطنة » ، يستطيع بها أن يميّز الأسماء المشتركة والمراد منها بحسب مواضعها ، وأن يعرف استخدام الخاصّ والعامّ والمطلق حين يكون مقصد القائل ما تدل عليه في الظاهر ، وأن يعرف « الذي يستعمل على الإطلاق ومقصد القائل أخص منه ، والذي يستعمل في ظاهر القول على التخصيص ومقصد القائل أعم منه »[2] ، وأن يعرف « اللازم للشيء من غير اللازم »[3] ، وأن يعرف العادة المشتهرة في الأمور بصورة عامة .

هذه المجموعة من القدرات الواردة في هذا الشرط تحتاج إلى إعداد وتدريب إضافة إلى الاستعداد الفطري لتعلم هذه الأمور ، وهو ما عبّر عنه الفارابي بقوله : « وذلك يكون بجودة الفطرة وبالدربة الصناعية »[4] .

ما تقدم هو شروط « فقيه الأفعال » ، أما عن شروط فقيه الآراء ، فلم يذكر فيلسوفنا شيئاً عنها سوى عبارته التي تفيد بأن شروط الثاني هي شروط الأول ، وهي قوله : « والفقيه في الآراء المقدّرة في الملّة ينبغي أن يكون عَلِمَ ما علمه الفقيه في الأعمال »[5]

---

(١) المصدر السابق ، ص ٥٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٥١ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٥١ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٥٢ .

ويشير الفارابي - دون دخول في التفصيلات - إلى أن عمل الفقيه عمل عقلي ، بمعنى أنه يستنبط النتائج من المقدمات ، لكن هذه المقدمات ، التي يستخدمها مبادئ لعمله العقلي « مأخوذة منقولة عن واضع الملّة »[1] ، أي من الدين ، ولهذا السبب ، أي التعقل ، يعتبر الفارابي الفقيه « من الخواصّ بالإضافة إلى ملّة ما محدودة »[2] ، لكن ليس من الخواصّ بإطلاق ، فهؤلاء هم الفلاسفة .

لا يخفى على الناظر أن هذه الشروط التي وضعها الفارابي للفقيه ، تكاد تطابق الشروط التي وضعها علماء أصول الفقه للمجتهد في الشريعة الإسلامية .

(١) الفارابي ، كتاب الحروف ، ص ١٣٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٣٣ .

دور الكلام في الديـن

الكلام عند الفارابي من الصناعات التي تظهر في الأمّة بعد ظهور الدين فيها ، إذ هي تابعة للدين خادمة له[1] ، لأن هدف هذه الصناعة ، المصطلح على تسميتها بـ الكلام ، هو نصرة الآراء التي تخالفهـا أو تناقضها ، وهذا ما بيّنه التحديد الذي وضعه الفارابي في قوله : « **صناعة الكلام ملكة يقتدر بهـا الإنسـان على نصرة الآراء والأفعال التي صرّح بها واضع الملّة وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل** »[2] .

تنقسم صناعة الكلام في نظر الفارابي ، شأنها في ذلك شأن صناعة الفقه ، إلى جزأين ، جزء خاص بالآراء المقدّرة في الدين ، وجزء خاص بالأفعال المقدّرة فيه[3] .

وتستخدم صناعة الكلام الأقاويل الإقناعية لنصرة الدين والرد على معارضيه ومنتقديه حيث يبذل المتكلم جهده في إقناع أتباع الدين وغيرهم بصحة الآراء والأفعال المقدّرة فيه ، كما يبذل جهده في الإقناع بأن آراء منتقدي الدين ومعارضيه خاطئة ؛ وعملية « الإقناع إنما تكون بالمقدمات التي هي في بادئ الرأي مؤثرة ومشهورة وبالضمائر والتمثيلات ، وبالجملة بطرق خطبية »[4] ؛ وعلى ذلك فالمتكلم يستخدم في نصرة الآراء التي في الدين قضايا « هي بادئ رأي الجميع »[5] ، أي تلك القضايا التي تدخل ضمن معارف الغالبية العظمى من الناس في مجتمع ما ، وتكون مشهورة بينهم لكثرة تداولها ، الأمر الذي يجعل الناس يعتقدون صوابها أو يقينها مع

(١) المصدر السابق ، ص١٣٢ ، ص١٣٣ .

(٢) الفارابي ، إحصاء العلوم ، ص١٣١ .

(٣) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٧٥ .

(٤) الفارابي ، كتاب الحروف ، ص ١٣٢ .

(٥) المصدر السابق ، ص ١٣٤ .

أنها في ذاتها قد لا تكون كذلك ، ولهذا السبب يشارك المتكلم الجمهور في صناعته هذه .

ويحدث في صناعة الكلام أن « يتعقب [المتكلم] بادئ الرأي بشيء آخر هو أيضاً بادئ الرأي ، وأقصى ما يبلغ من التوثيق أن يجعل الرأي في نقده جدلياً ، فهو بهذا يفارق الجمهور بعض المفارقة »[1] ، فالفارابي هنا يرفع علماء الكلام ، في دين أو ملّة ما ، درجة يسيرة فوق درجة عامة الناس أو الجمهور بسبب قدرتهم على الجدل المنظّم (ويعني الفارابي بالجدل هنا المعنى المعروف للجدل في سياق المنطق الأرسطي) ، لكنه لا يجعلهم من الخاصة بإطلاق اللفظ وإنما يجعلهم « من الخاصّة ، لكن بالإضافة إلى أهل تلك الملّة »[2] .

يعقد الفارابي في إحصاء العلوم فصلا عن علم الكلام ، يبيّن فيه ، بقدر من التفصيل ، الطرق التي يلجأ إليها المتكلمون في نصرة الأديان التي يتّبعونها ، وهذه الطرق هي :

القول بأن كل ما في الدين من آراء وأفعال قد جاء من عند الله عن طرق الرسول الصادق من خلال الوحي ، وعليه فلا سبيل إلى أن يمتحن ما في الدين « بالآراء والرويّة والعقول الإنسية »[3] لعجزها عن إدراك حقيقتها ، فالدين طور أرقى من طور العقل الإنساني ، وكل ما في الأمر أن نثبت صدق من أتى بهذا الدين ، وهذا يكون بإثبات « المعجزات التي يعقلها أو تظهر على يديه ، وإما بشهادات »[4] الأنبيّاء الصادقين قبله بعلو مكانته عند الله ، أو بالطريقتين معا ، فإذا ثبت ذلك « فليس ينبغي أن يبقى بعد ذلك في الأشياء التي يقولها مجال للعقول ولا تأمل ولا رويّة ولا نظر »[5] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٣٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٣٢ .

(٣) الفارابي ، إحصاء العلوم ، ص ١٣٢ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٣٤ .

(٥) المصدر السابق ، ص ١٣٥ .

الاستعانة بالقضايا المحسوسة والمشهورة والمعقولة أو لوازمها مما يتحصل لهم ، ومحاولة استخدامهـا لتأييد آراء الدين ، فإن وجدوا بعضها يؤيد وبعض يعارض ، تمسكوا بالأول ونبذوا المعارض ، فإن لم يجدوا في كل ذلك ما يؤيّد آراء الدين لجأوا إلى التأويل ، فان لـم يكن شيء من كل هذا عادوا إلى الطريق الأول وقالوا : إن الدين « حق لأنه أخبر به من لا يجوز أن يكون قد كذب ولا غلط »[1] .

الرّد على الشناعات التي في دينهم ، بتعقب الشناعات التي في دين الخصم ، « فإذا أراد الواحد من أهل تلـك الملل تقبيح شيء مما في ملّة هؤلاء ، تلقاه هؤلاء بما في ملّة أولئك من الأشياء الشنعة ، فدفعوه بذلك عـن ملّتهم »[2] .

اللجوء إلى الأساليب التي تضطر الخصم إلى السكوت دون أن يكون سكوته قناعة ، كالسكوت « إما خجلاً وحصراً أو خوفاً من مكروه يناله »[3] .

استخدام الأساليب غير الشريفة مثل « الكذب والمغـالطة والبـهت والمكابرة »[4] وغيرهـا لنصرة الديـن وتحسينه وإزالة الشبهة منه ، مبررين ذلك بما يكون في حق العدو أو النساء والصبيان من جواز الكذب عليهم : العدو لعداوته والنساء والصبيان لجهلهم وضعف عقولهم وقدرتهم على التمييز .

هكذا يكون الكلام – في ضوء ما تقدم – صناعة خادمة للدين وتابعه له ، وعليه يمكن أن نقول : إن مذاقه يأتي على مذاقها[5] ، فإن كانت الآراء والأفعال في الدين مما يمكن أن يتيقن منه بعلم أول أو بـرهان ، أي كانت حقـاً ، أمكن أن يجيء علم الكلام التابع لهذا الدين على درجة عالية مـن الجودة الإقناعية ؛ وإن كانت الآراء

---

(١) المصدر السابق ، ص١٣٦ .

(٢) المصدر السابق ، ص ص ١٣٦-١٣٧ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٣٧ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٣٧ .

(٥) التعبير مستعار من علم المنطق حيث يقول المناطقة في القياسات المختلفة بأن النتائج تأتي على مذاق المقدمات ، فالمقدمات الظنيّة تنتج قضايا ظنية ، واليقينية تنتج يقينية إذا كان القياس صحيح الصورة .

والأفعال في الدين مثالات للحق ، فإن علم الكلام سيجيء أدنى من الأول جودة في الإقناع[1] .

وأما إذا كانت الآراء والأفعال مظنونة أو مموّهة ، أو كانت - بحسب الرأي الذي أورده الفارابي في كتاب الحروف والذي يتبع الدين فيه الفلسفة - « تابعة لفلسفة قديمة مظنونة أو مموهة ... [كانت صناعة الكلام التابعة] لها بحسب ذلك ، بل دونهما »[2] أي كان الكلام مظنوناً ومموّهاً ، بل درجته في الظن أدنى ، وكذلك تكون درجته في التمويه أدنى ، أي أكثر خفاء على الآخرين ، وتكون حال الكلام أدنى من ذلك إذا كان الدين قد أخذ مثالات الفلسفة المظنونة أو المموّهة على أنها الحق .

إن صناعة الكلام بطبيعتها - كما يراها الفارابي - لا يمكن أن تكون برهانية ، ولا مجال لأن تصبح برهانية ، لأنها لا تستخدم في غرضها مقدمات يقينية ، وإنما تعتمد على المقدمات المشهورة في بادئ الرأي ، وذلك أن الدين إنما يعلّم « الأشياء النظرية بالتخييل والإقناع »[3] ، لأن أكثر أتباعه ليسوا من الذين يفهمون الخطاب الفلسفي البرهاني ، وإنما من الجمهور أو العامّة الذين يلائمهم استخدام « المشهورات أو المقنعات »[4] ولذلك « صار الجدل والخطابة ... عظيمي الغناء في أن تصحح بهما آراء الملّة عند المؤمنين وتنصر بهما ويدافع عنها وتمكّن في نفوسهم ، وفي أن تنصر بهما [أي الجدل والخطابة] تلك الآراء إذا ورد من يروم مغالطة أهلها بالقول وتضليلهم ومعاندتها »[5] ، أو بلفظ آخر صار الجدل والخطابة عظيمي الغناء في صناعة الكلام .

---

(١) الفارابي ، كتاب الحروف ، ص ص ١٣١ - ١٣٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٣١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٣٢ .

(٤) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٤٨ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٤٨ .

هكذا يرى الفارابي أن صناعة الكلام لا ترقى وفقا لطبيعة غرضها إلى مرتبة الفلسفة البرهانية .

الفرق بين صناعتي الفقه والكلام

تقدم القول بأن كلاً من الفقه والكلام متأخر في ظهوره عن الدين وتابع له ، وأن لكل منهما جزأين : جزء يتربط بالآراء النظرية التي ينطوي عليها الدين وآخر يتربط بالأفعال فيه .

لكن هناك فرق أساسي بين صناعة الفقه وصناعة الكلام يرجع إلى طبيعة الغرض أو الدور الذي تقوم به كل صناعة في خدمة الدين .

فصناعة الفقه تهدف إلى استنباط تشريعات جديدة في الدين تلائم ما يستجد على مرّ الزمان ، ولذلك نجد « الفقيه يأخذ الآراء والأفعال التي صرّح بها واضع الملّة [الدين] مسلّمة ويجعلها أصولا يستنبط عنها الأشياء اللازمة عنها »[1] مراعياً أن يحتذي حذو واضع الدين الأوّل ، وأن يحافظ على غرضه ومقصده من التشريع .

أما صناعة الكلام التي تهدف إلى « نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملّة [الدين] ، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل »[2] الإقناعية ، فإننا نجد المتكلم يقدم أدلته وحججه الخطابية والجدلية ليبيّن للأتباع وغيرهم أن الآراء والأفعال في الدين صحيحة ، وليبيّن أن آراء وانتقادات المنتقدين لها خاطئة ، فهو إذن لا يأتي بآراء جديدة أو أفعال وتشريعات جديدة تضاف إلى ما جاء به واضع الدين ، على عكس الفقيه الذي يأتي - كما تقدمت الإشارة آنفاً - بتشريعات جديدة .

هذا الأمر لا يعني أن صناعة الفقه أعلى من صناعة الكلام أو عكس ذلك ، فكل صناعة منهما تخدم الدين في جانب ضروري له ، والحق أن الفارابي جعل المتكلمين

(١) الفارابي ، إحصاء العلوم ، ص ١٣٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٣١ .

والفقهاء في مرتبة واحدة حين صنّف مراتب الخواص ، لقد جعلهم من الخواص ، لكنهم عنده أدنى مراتب الخواص ، حيث « الخواص أولاً وفي الجودة على الإطلاق [هم] الفلاسفة ، ثم الجدليون والسوفسطائيون ثم واضعي النواميس ثم المتكلمون والفقهاء »[1] ، ودرجتهم هذه أعلى من درجة « العوام والجمهور »[2] .

(١) الفارابي ، كتاب الحروف ، ص ١٣٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٣٤ .

أسلوب الخطاب الديني والدعوة

تقدم القول بأن الدين الفاضل ينطوي على آراء مقدرة هي الجزء النظري وأفعال مقدرة هي الجزء العملي ، كما تقدم ذكر موضوعات كل من الآراء والأفعال[1] في الدين ؛ والدين الفاضل ينطوي على آراء هي الحق وعلى أفعال مبنيّة على الحق .

ولما كان الناس في « المدينة » (أي الدولة) متفاوتين في طبائعهم وقدراتهم المعرفية ، وكان منهم خواصّ وجمهور[2] ، وكان لا بدّ للخطاب الديني أن يتوجّه إليهم جميعاً ، وجب أن يكون الخطاب الديني متفاوتاً أسلوبياً ، ومراعياً تفاوت درجات الفهم عند المخاطبين بالدين ، إن « الطرق الإقناعية والتخيلات إنما تستعمل ... في تعليم العامّة وجمهور الأمم والمدن ، وطرق البراهين اليقينية ... تستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصّيا »[3] . في ضوء هذا المبدأ العام وضح الفارابي الأوجه التي يتم عليها معرفة أتباع الدين لما تضمنه الدين من آراء وأفعال ينبغي أن يعلمها الجميع ، وهي وجهان :

الأول : « أن ترتسم في نفوسهم كما هي موجودة »[4] ، ويساعد على حدوث ذلك عند بعض النفوس أن بعض الآراء يعبّر عنه »باسمه الخاص به الذي جرت العادة بأن يكون دالاً على ذاته »[5] ، وفي هذه الحالة يكون استخدام الألفاظ والعبارات المكوّنة منها استخداماً حقيقياً لا مجازياً .

---

(١) راجع ما تقدم قوله عن الآراء والأفعال المقدرة في الدين . وانظر كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٦ ، حيث عرض الفارابي بإيجاز الأشياء المشتركة التي ينبغي أن يتعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة .

(٢) الفارابي ، كتاب الحروف ، ص ١٣٤ .

(٣) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ٨٨ .

(٤) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٧٦ .

(٥) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٤٦ .

الثاني : « أن ترتسم فيهم [أي نفوس أهل المدينة المتَّبعة للدين] بالمناسبة والتمثيل ، وذلك أن يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها »[1] ، ويحدث ذلك نتيجة للتعبير عن بعض الآراء بمثيلاتها المحاكية[2] لها بشكل من أشكال المحاكاة المختلفة ، ويكون أسلوب التعبير في حالة كهذه هو الأسلوب المجازي على تنوعه .

لكن وجود هذين الوجهين لانطباع نفوس المخاطبين بالدين ليس على درجة واحدة في كل وجه ، وإنما فيه درجات تختلف باختلاف مستويات المتلقين ، فهناك :

- مستوى « **حكماء المدينة الفاضلة** » الذين يعرفون الآراء والأفعال المقدّرة في الدين وتفاصيلها « ببراهين وببصائر أنفسهم »[3] ، فالذي يرتسم في نفوس هذه الفئة هو الحق كما هو ، أي المعقولات المجرّدة ، وليس مثالات الموجودات أو مثالات الحق ، وهذا هو أعلى مستويات المتلقين ، ويليه مستوى :
- « **من يلي الحكماء** » ، وهؤلاء ترتسم في نفوسهم الآراء والأفعال على حقيقتها ، « كما هي موجودة » ، لكن ذلك لا يكون أصالة منهم وقدرة على الوصول بأنفسهم وببصائرهم إلى هذه النتيجة ، وإنما « ببصائر الحكماء ، اتّباعاً لهم وتصديقاً لهم وثقةً بهم »[4] .

بعد هذين المستويين يأتي مستوى المتلقين الذين لا يقدرون على ما تقدم ، وإنما يعرفون الآراء والأفعال بمثالاتها التي تحاكيها ، حيث إنه « لا هيئة في أذهانهم لتفهمهم [لها] على ما هي موجودة »[5] ، وذلك لأحد سببين : أحدهما أن أذهانهم

(١) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٧٦ .

(٢) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص٤٦ .

(٣) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٧٦ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٧٧ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٧٧ .

بالطبع غير قادرة على ذلك ، والآخر هو اعتيادهم استخدام المثالات لدرجة يصبح معها إدراكهم للأشياء المقدّرة في الدين على ما هي عليه أمراً عسيراً جداً ، هؤلاء الذين لا يعرفون الآراء والأفعال إلا بالمثالات التي تحاكيها ؛ فيهم أيضاً مستويات مختلفة ، فهناك :

- مستوى الذين « **يعرفونها بمثالات قريبة** »[1] من الأشياء التي تعبّر عنها الآراء والأفعال في الدين ، وهناك أيضاً :
- مستوى الذين يعرفون هذه الأمور « **بمثالات أبعد قليلا** »[2] وهناك :
- مستوى الذين يعرفون هذه الأمور بمثالات « **أبعد من تلك** »[3] ، أي من المستوى السابق ، وهناك :
- مستوى الذين يعرفون هذه الأمور « **بمثالات بعيدة جداً** »[4] .

يؤكد الفارابي أن هذه المستويات التي ينقسم إليها من لا يعرفون إلا بالمثالات موجودة في كل مدينة وفي كل أمّة ، لكنه يلفت النظر إلى أن المدن والأمم لا تستخدم نفس المثالات ، وأن المثالات الشائعة في الاستخدام في المدن والأمم تختلف من واحدة إلى أخرى ، فبعض المثالات يصلح لأهل مدينة أو أمّة ويناسب ما اعتادوه ، لكنه قد لا يكون مناسباً لما ألفه أهل مدينة أخرى أو أمّة أخرى ؛ ولذلك راعى واضعو الأديان الفاضلة أن « تحاكى هذه الأشياء لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثالات التي عندهم الأعرف فالأعرف ، وربما اختلف عند الأمم إما أكثره وإما بعضه ، فتحاكى هذه لكل أمّة بغير الأمور التي تحاكى بها للأمة الأخرى »[5] ، وبسبب هذا الاختلاف

---

(١) المصدر السابق ، ص ٧٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٧٧ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٧٧ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٧٧ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٧٧ .

« يمكن أن يكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملتهم ... [مع أنهم] كلهم يأمّون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها »[1] .

لم يشر الفارابي في ملاحظته هذه إن كان المقصود هو إمكان وجود أمم فاضلة لها ديانات مختلفة وتكون متعاصرة أم أن المقصود هو قيام هذه الإمكانية في الأعصر المتتالية ، لكننا نرجح أن الفارابي وهو يعالج مشكلة الدين الفاضل بعامّة ، أي يعالج قضايا فلسفة الدين ؛ يقصد أن الإمكانية المشار إليها هنا قائمة في الزمان الواحد وفي الأزمنة المختلفة .

وهذه الملاحظة الهامّة للفارابي ، يمكن أن يسترشد بها في الدعوة إلى الدين الفاضل عند أهل مدينة أو أمة أخرى ليس لديها هذا الدين ، وأغلب ظننا أن فيلسوفنا قصد إلى هذا بجانب مقاصد أخرى . يدعم ذلك ما أورده بعد هذه الملاحظة في سياق حديثه من توضيح لأنواع العناد والمعاندين لآراء الدين ، وتوجيه لردهم عن عنادهم هذا ، وهو أمر داخل في موضوع الدعوة للدين ؛ وفي هذا الأمر يبيّن الفارابي أنواع العناد التي يمكن أن تظهر في دين ما ، أي أنواع الفهم الخاطئ أو الشبهات التي يمكن أن تحدث من أتباع الدين أو من غيرهم ، وهذه الأنواع لها ارتباط بأسلوب الخطاب المتقدم بيانه ؛

- فإذا كانت الأشياء المعبّر عنها في الآراء والأفعال « معلومة ببراهينها لم يمكن أن يكون فيها عناد بقول أصلاً ، لا على وجه المغالطة ولا عند من يسوء فهمه لها »[2] ، ذلك أن المعاند في مثل هذه الحالة يكون فهمه باطلاً لا وجه للحقيقة فيه ، إذ البرهان قائم على ما في هذه الآراء من حق ، ويكون رده عن عناده بتفهيمه هذه البراهين .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٧٧ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٧٧ .

- وأمّا إذا كانت معرفة الأشياء المعبّر عنها بالآراء والأفعال، قد تمَّ عن طريق مثالاتها المحاكية لها، فهنا نكون أمام عدد من الحالات:

حالات أو مواضع يكون فيها العناد يسيراً، وأخرى يكون العناد فيها أكثر من السابق، كما تكون هناك حالات « يكون فيها مواضع العناد أظهر وبعضها يكون فيه أخفى »[1].

أما الذين يعاندون في آراء الدين أو بعضها بسبب استخدام المثالات أو يشعرون بوجود زيف فيها أو يشككون فيها، فهؤلاء أصناف:

- الأول صنف المسترشدين، وهذا الصنف من الناس التبس عليه الأمر بسبب المثالات، لكنه لديه رغبة صادقة في معرفة الصواب وفهم الآراء المشكلة، وهذا الصنف يعالج عند الفارابي، بأن ينظر في المثال الذي « تزيّف » عنده، أي كانت فيه الشبهة، فيقدم له مثال آخر أقرب إلى الحق المعبَّر عنه تعبيراً حقيقياً، « فإن قنع به تُرك »، ويكون الإرشاد قد تم، أما إذا لم يقنعه هذا المثال فإن ينبغي أن يقدم له مثال آخر أقرب إلى الحق، « فإن قنع به ترك، وهكذا نرتفع به إلى درجة درجة في المثالات حتى تحصل القناعة لديه، فإن لم تقنعه كل المثالات وكان فيه قدرة للوقوف على الحق المصرّح به دون مثالات « جعل في مرتبة المقلدين للحكماء »[2] وخوطب ونوقش بمثل طريقتهم في شرح الأدلة والبراهين، فإن اقتنع تُرك، وإن لم يقتنع وكانت فيه قدرة على اكتساب الحكمة بنفسه لا تقليداً، أرشد إلى طريق ذلك حتى يصل بنفسه إلى القناعة الكاملة.

- أما الصنف الثاني من المعاندين والمتشككين ومثيري الشبهات، فهم الجاهلون، وهم الذين لهم « أغراض ما جاهلية من كرامة ويسار أو لذّة في المال وغير ذلك، وير[ون] شرائع المدينة الفاضلة تمنع منها فيعمد[ون] إلى آراء

---

(١) المصدر السابق، ص ٧٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٧٧.

المدينة الفاضلة [التي هي آراء الدين الفاضل] فيقصد [ون] تزييفها كلها سواء كانت مثالات للحق ، أو كان الذي يلقى إليه [م] منها الحق نفسه »[1] ، وهؤلاء يزيفون الآراء المعبّر عنها بالمثالات بالمعاندة في هذه المثالات والآراء المعبّرعنها كما هي موجودة والتي هي الحق نفسه ، باستخدام طريقي « المغالطة والتمويه »[2] ، وهم يفعلون ذلك كله حتى « لا يكون شيء يمنع غرضه [م] الجاهلي والقبيح »[3] ، هذا الصنف حين يتم التأكد منه « ليس ينبغي أن يُجعلوا [من] أجزاء المدينة الفاضلة »[4] ، الأمر الذي يترتب عليه من الناحية العملية - في نظر الفارابي وحسب تقديرنا لسياق كلامه - أن يُطردوا من المدينة الفاضلة إن لم يرجعوا عن جهالتهم .

- وهناك صنف ثالث وهم أصحاب الأفهام السيئة ، فهؤلاء ، لسوء أفهامهم يغلطون في إدراك مواضع الحق في المثالات ، وإذا أرشدوا إلى ذلك لا يقدرون عليه و« يضلّهم سوء أفهامهم عنه ، حتى يتخيلون الحق على غير ما هو به ، فيظنون أيضاً أن الذي تصوروه - وهو الذي أدَّعي الحق - أنه هو الحق ، فإذا تزيف ذلك عندهم ظنّوا أن الذي تزيف هو الحق الذي ندّعي أنه هو الحق [أي الحق نفسه] لا الذي فهموه هم ، فيقع لأجل ذلك أنه لا حق أصلاً ، وأن الذي يُظن به بأنه أرشد إلى الحق لمغرور ، وأن الذي يقال عنه إنه مرشد إلى الحق مخادع مموّه ، طالب من ذلك رئاسة أو غيرها »[5] وهكذا ، وبسبب سوء فهم هذا الفريق ، الذي يرجع في الغالب إلى مزيج من أسباب فطرية وكسبية ، يصل فريق من هذا الصنف إلى الحيرة والاضطراب ، وفريق آخر قد يرى الحق موجوداً لكن بطريقة ضبابية باهتة

---

(١) المصدر السابق ، ص ٧٨ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٧٨ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٧٨ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٧٨ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٧٨ .

جداً ، « فيقصد إلى تزييف ما أدركه ولا يحسبه حينئذ حقاً ، ثم [يخدع نفسه أو يخادعها] ويعلم أو يظن أنه أدرك الحق »[1] .

ويرى الفارابي أنه من أجل دعوة أصحاب الديانات الجاهلية أو الفاسدة إلى الدين الفاضل نحتاج إلى معرفة الأصول التي قامت عليها ومعرفة جوانب الفساد فيها ، ذلك أن « الإنسان إذا عرف أصول ملّة من الملل الجاهلية ، سهل عليه مناقضة كل شيء منها ، وتلقاها من أصولها بالكلّية »[2] ، فتبطل ويظهر تهافتها أمام أتباعها ، فيسهل بعد ذلك دعوتهم إلى الدين الفاضل ، كما يحتاج في الدعوة أيضاً إلى معرفة « الظنون التي حدثت عنها الآراء الضالة حتى التأمت منها الملل التي قد تبعتها الرئاسات والسياسات الضالة[3] .

لا شك أن ما تقدم من وصف وتحليل وتصنيف يصلح في تقديرنا أساساً لأن تبنى عليه أساليب مفصَّلة في الدعوة إلى الدين : أولاً ، عند من ينتمون إليه ممن لم يرسخ الدين في نفوسهم تماماً ، أو كانت لديهم بعض الشكوك فيه برغم مجمل الاقتناع بالدين ، وثانياً ، عند من ليس لديهم دين أو كانوا على ديانة ضالة .

ولعله لا يخفى على القارئ أن الهدف الأخير من الدعوة إلى الدين الفاضل ، هدف سياسي ، هو إقامة المدينة الفاضلة وتدعيمها .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٧٨ .

(٢) الفارابي ، فصول مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة ، ضمن كتاب الملّة ، ص ٨٦ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٨٦ .

النبـــيّ والوحـــي

نقصد هنا إلى تبيين رأي الفارابي في هذين المصطلحين وإيضاح ما تشيران إليه في نظره ، وليس قصدنا توضيح دلالتهما في اللغة أو في الاصطلاح الديني .

النبيّ عند الفارابي ، إنسان وصلت « قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال »[1] وهي الدرجة التي تشتغل فيها المخيلة القوية الكاملة بما يرد عليها من المحسوسات الخارجية وبما تخدم به القوّة الناطقة ، ويظل فيها « مع اشتغالها بهذين فضل كثير »[2] من القدرة أو القوّة التي تمكّنها أن « يقبل [صاحبها من خلالها] في يقظته عن العقل الفعّال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل[صاحبها] محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة [أي موجودات عالم ما فوق فلك القمر] ويراها ، فيكون له بما قَبِلَهُ [بمخيلته] من المعقولات نبوّة بالأشياء الإلهية »[3] .

عرض الفارابي نظرية في قوى النفس المختلفة وهي : الغاذية والحاسّة والنزوعية والمتخيلة والناطقة[4] ، وبين ترابطها وكيفية قيام كل منها بوظيفته وما تخدم به كل منهما الأخرى ، وحاول أن يبيّن كيف يمكن أن يكون لهذه القوى ، وبخاصّة الناطقة والمتخيلة والحاسّة ، اتصال بالعالم العلوي الأشرف ، عالم العقول المفارقة للمادة ، وعالم المعقولات المجردة عن الحس ، الذي هو عالم ما فوق فلك القمر ، والذي أدنى موجود فيه هو **العقل العاشر** الذي سمّاه أيضا **العقل الفعّال** ، والذي هو

(١) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٦٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٨ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٥٩ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٤١ .

الوسيط بين العقول العلوية المفارقة وبين العقل الإنساني أو النفس الإنسانية ، ولذلك فهذا الوسيط ، أي العقل الفعّال ، عند الفارابي ، هو ما يعبّر عنه بالوحي في المصطلح الديني .

الوحي ، أي العقل العاشر أو الفعّال ، يتلقى فيضاً من الله عبر سلسلة العقول الأقرب منه إلى الله ، وهذا العقل يفيض من معرفته على العقول البشرية ، لكن بشروط ، وضمن تدرّج ينتقل خلاله العقل الذي للإنسان بالقوّة ، أو العقل المنفعل ، إلى مرتبة العقل بالفعل أو « العقل المنفعل بالفعل »[1] ، وذلك بحصول صور الموجودات ، ثم بعدها إلى مرتبة العقل المستفاد ، ويكون العقل المستفاد بمثابة صورة للعقل بالفعل ، ولكنه بمثابة مادة للعقل الفعّال (العاشر) ، فحين يصل تدرج عقل الإنسان إلى هذه المرتبة ، ويصل الأمر إلى أن يصبح العقل المستفاد لإنسان ما « مادة العقل الفعّال ، ... كان هذا الإنسان هو الإنسان الذي حلّ فيه العقل الفعّال ، وإذا حصل ذلك في جزأي قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم في قوته المتخيلة ، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه ، فيكون الله عزّ وجلّ يوحي إليه بتوسط العقل الفعّال ، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوّته المتخيلة ، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوّته المتخيلة نبيّاً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي »[2] .

وهذا الإنسان الذي تلقى الفيض الإلهي المشار إليه ، هو نبيّ حكيم فيلسوف متعقل في آن معاً ، ولذلك ما قاله الفارابي ، بعد ذلك مباشرة ، عنه وهو : « وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٦٥ .

متحدة بالعقل الفعّال على الوجه الذي قلنا »[1] ، أي بما يفيض إلى عقله المنفعل وبما يفيض إلى قوته المتخيلة .

النبوّة عند الفارابي ، برغم إمكان تفسيرها عقليا ، ليست أمراً ممكناً لكل أحد ، إنها « قوّة تختص في روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر ، كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الأصغر ، فتأتي بمعجزات خارجة عن الحيلة والعادات ، ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شيء عن الانتقاش بما في اللوح المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل وذوات الملائكة التي هي رسل ، فيبلغ ما عند الله »[2] ، إن النبوّة اختصاص أو اصطفاء لإنسان ما ، نفسه لها قوة قدسية « لا تشغلها جهة تحت من جهة فوق ، ولا يستغرق حسها الظاهر حسها الباطن »[3] ، أي أنه لا يشغلها العالم السفلي عن العالم العلوي الشريف الذي لها به اتصال ، وهذه القوّة القدسية الخاصة تجعل الظواهر الكونية مذعنة لها أي لصاحبها الذي هو النبيّ ، وهذه إشارة تؤكد ما أشير إليه آنفاً ، من اختصاص الأنبيّاء بالمعجزات ، التي هي في نظر الفارابي : « أمور حقة ممكنة الوجود في الأنبياء »[4] ، وإذعان الكون لهذه الروح القدسية ، شبيه بإذعان الطبائع الإنسانية في الإنسان لنفس الإنسان .

وللنبيّ مهمّة يؤديها ، ورسالة يبلغها ، يقول الفارابي : النبيّ « هو واضع السنن والشرائع ؛ ويأخذ الأمّة بالترغيب والترهيب »[5] ، فهاهنا مهمتان : **الأولى** وضع السنن والشرائع ؛ والثانية تطبيقها على الأمّة وأخذها بها مستخدماً أسلوب الترغيب والترهيب .

هذا الإنسان الذي يضع السنن والشرائع ، والذي يكون نبيّاً بما يفيض من الله بواسطة العقل الفعّال على مخيلته ، والذي يكون حكيماً فيلسوفاً متعقلاً بما يفيض من

---

(١) المصدر السابق ، ص ص ٦٥-٦٦ .

(٢) الفارابي ، فصوص الحكم ، نشرة ديتريصي ، ص ٧٢ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٥٧ .

(٤) الفارابي ، الدعاوي القلبية ، طبعة حيدر أباد الدكن ، ١٣٤٦ هـ ، ص ١١ .

(٥) الفارابي ، زينون الكبير ، طبعة حيدر أباد الدكن ، ١٣٤٦ هـ ، ص ٨ .

الله بواسطة العقل الفعّال على عقله المنفعل يكون « الرئيس الأول » للدين الفاضل والمدينة الفاضلة ، هذا ما يؤكده الفارابي بقوله : « إذا تؤمِّل أمر الفيلسوف على الإطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق ، وذلك أن الذي له قوة على استعمال ما تحتوي عليه لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق ، ... فيكون [الفيلسوف] الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظرية أولاً ، ثم العملية ببصيرة يقينية ، ثم أن تكون له قدرة على إيجادهما جميعا في الأمم والمدن بالوجه والمقدار الممكنين في كل واحد منهم . ولما كان لا يمكن أن تكون له قوة على إيجادهما إلا باستعمال براهين يقينية وبطرق إقناعية وطرق تخييلية ، إما طوعاً أو كرهاً ، صار الفيلسوف على الإطلاق هو الرئيس الأول »[1] للدين الفاضل وللمدينة .

إن رئيس المدينة ، كما يؤكده سياق كتاب الملّة ، هو مقدّر الآراء والأفعال في الدين الفاضل ، وهو واضع السنن والشرائع ، وهو الذي بمهنته يرأس ولا يخدم[2] ، فهو « ملك المدينة الفاضلة »[3] ، الذي يتصل بـ « مدبر ملك المدينة الفاضلة والرئيس الأول من الروحانيين ، وهو الذي جُعل الروح الأمين ، وهو الذي به يوحي الله تعالى إلى الرئيس الأول للمدينة »[4] ، فرئيس المدينة الفاضلة هو الرئيس الأول للدين الفاضل ، وهو نبيّ مرسل يوحى إليه من الله بواسطة « الروح الأمين » أي العقل الفعّال ، وهو الفيلسوف بإطلاق أو الفيلسوف الكامل ، إن مهنة هذا « الرئيس الأول الفاضل إنما تكون مهنة ملكية مقرونة بوحي من الله إليه »[5] .

وأول عون وتأييد من الوحي للرئيس الأول هذا ، (الذي هو النبيّ) يكون في تقدير الآراء والأفعال ، ويتم ذلك . « بأحد وجهين أو بكليهما : أحدهما أن توحى

---

(١) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ص ٨٩-٩٠ .

(٢) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٦٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٦٤ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٦٤ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٤٤ .

إليه هذه كلها مقدرة [فيبلّغها كما هي] ؛ والثاني أن يقدرها هو بالقوّة التي استفادها هو عن الوحي والموحي تعالى حتى تكشفت له بها الشرائط التي بها يقدّر الآراء والأفعال الفاضلة ... »[1] ، أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني .

لقد أشرنا آنفاً إلى « التفسير العلمي » الذي قدمه الفارابي لظاهرة الوحي الذي يخصّ بتأييده أناساً مصطفين ليقوموا بمهمّة كبرى سامية هي وضع الآراء والأفعال في الدين ، أي التشريع ، ثم نشر هذا الدين وتطبيقه بمختلف الطرق والوسائل والأساليب الملائمة وفقا لمستوى المخاطبين بالدين ، فإذا نفَّذ النبيّ هذه المهمّة كان ، في آن معا ، نبيّاً وفيلسوفاً كاملًا والرئيس الأول للدين الفاضل والرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، إن مهمَّته « أن يتأسى بالله ويقتفي آثار تدبير مدبّر العالم فيما أعطى أصناف الموجودات وفيما دبَّر به أمورها من الغرائز والفطر والهيئات الطبيعية التي جعلها وركزها فيها ... فيجعل هو أيضا في المدن والأمم نظائرها من الصناعات والهيئات والملكات الإرادية ... ليصل - لأجل ذلك - جماعات الأمم والمدن إلى السعادة في هذه الحياة وفي الحياة الآخرة »[2] .

لقد جعل الفارابي مهمّة النبيّ الأخيرة سياسية ، هي إقامة المدينة الفاضلة ورئاستها والمحافظة عليها في حياته وبعدها ، هذه المهمّة السياسية لا تتحقق إلا بتوسط الفلسفة ، وهي من مقتنيات النبيّ ، فلا بدّ من فيلسوف حكيم يكون رئيساً أو جزءاً من رئاسة هذه المدينة الفاضلة .. التي اهتم الفارابي بوصفها ووصف مضاداتها « وصفا دقيقاً يكشف عن حس نقدي سياسي عميق »[3] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ص ٦٥-٦٦ .

(٣) د . فهمي جدعان ، الفارابي ، مدخل إلى تجربة العلم والفعل عنده ، ضمن كتاب : نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى ، دار الشروق ، عمان ، ١٩٨٥ ، ص ٢٥٤ . (سنشير إليه فيما يلي بِـ : نظرية التراث) .

هذه الملاحظة تقود بطبيعتها إلى الكلام عن السياسة التي هي موضوع ما أسماه الفارابي العلم المدني أو الفلسفة السياسية ، لكن الانسياق في هذا يخرجنا عن غاية هذا البحث وحدوده المشار إليها في تمهيده .

لذا سنوجز فيما يلي خلاصة لرأي الفارابي في النبيّ والوحي ، فنقول : النبيّ إنسان يوحي إليه معرفة يقينية صحيحة من الله ، بواسطة الوحي أو الروح الأمين الذي هو العقل الفعّال (العاشر) ، وهو فيلسوف كامل (أو بإطلاق) ، وهو في أعلى درجات السعادة ، تذعن له الظواهر الكونية في عالم الخلق الأكبر (أي الكون) فتظهر منه المعجزات ويخبر بما هو الآن ، ويخبر وينذر بما سيكون ، ويضع السنن والشرائع في الدين الفاضل فهو رئيس الدين الفاضل ، وينشر هذا الدين بين الناس ، ويؤسس على تعاليمه مدينة فاضلة يكون هو رئيسها .

الفلسفة والدين

لعل هذا الجزء من كلامنا عن فلسفة الدين عند الفارابي أن يكون أكثرها أهمية إذ هو يعرض مباشرة للأمرين معا (أي الفلسفة والدين) ، وقد تعرض للبحث في هذا الموضوع العديد من الباحثين الذين عالجوه بأفهام وقراءات وتأويلات مختلفة ، أما نحن ، فسنجتهد فيما سنقدمه هنا أن نعرض الفارابي وآراءه أكثر مما نعرض ذاتنا ، ذلك أننا سنفعل ذلك في الجزء من بحثنا - كما تقدمت الإشارة في تمهيده - المخصّص لهذا الغرض .

نبدأ بتوضيح فيه صفة العموم لحقيقة الفلسفة يشير إلى موضوعاتها وفروعها وأهدافها ودورها في حياة الأمم ، الأمر الذي نعتقد أنه سيقرّبنا بصورة تنطوي على قدر ملائم من الموضوعية ، من فهم الصلة بين الفلسفة والدين عند فيلسوفنا .

أورد الفارابي في مواضع مختلفة من كتبه عدداً من التحديدات للفلسفة ، لكن التحديد الذي أكد على أنه « حد صحيح يبيّن عن ذات المحدود ويدلّ على ماهيّته »[1] هو قوله : « الفلسفة ، حدّها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة »[2] ، والفلسفة ، التي هي علم بالموجودات ليست في الحقيقة علماً واحداً بل تشمل علوماً متعددة ، وبما أن لكل علم موضوع خاص به ، و « موضوعات العلوم ومواردها لا تخلو من أن تكون : إما إلهية وإما طبيعية وإما منطقية وإما رياضية ، أو سياسية ، وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم ، بمقدار الطاقة

---

(١) الفارابي ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس ، تحقيق : د . ألبير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ٨١ . (سنشير إليه فيما يلي بِـ : كتاب الجمع) .

(٢) المصدر السابق ، ص ٨٠ .

الإنسية »[1] ، لهذا كله كان القدماء من أهل العلم وحتى عصر الفارابي « يسمونها علم العلوم وأم العلوم »[2] .

والفارابي في موضع آخر يقسم العلوم إلى قسمين : علوم جزئية وعلوم كليّة ، ويثبت أن العلوم الكلّية لا تكون إلا علما واحداً ، يقول في ذلك : « العلوم منها جزئيّة ومنها كليّة ، والعلوم الجزئية هي التي موضوعاتها بعض الموجودات ... وليس لشيء منها النظر فيما يعمّ جميع الموجودات ، وأما العلم الكلي فهو الذي ينظر في الشيء العام لجميع الموجودات ، مثل : الوجود والوحدة وفي أنواعه ولواحقه التي لا تعرض بالتخصيص لشيء من موضوعات العلوم الجزئية ، مثل : التقدم والتأخر والقوّة والفعل والتام والناقص وفي المبدأ المشترك لجميع الموجودات ، وهو الشيء الذي ينبغي أن يسمى باسم الله جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه . وينبغي أن يكون العلم الكلي علماً واحداً ، فإنه لو كان علمان كلّيان ، لكان لكل واحد منهما موضوع خاص ، والعلم الذي له موضوع خاص وليس يشتمل على موضوع علم آخر هو علم جزئي ... فكلا العلمين جزئيان ، وهذا خلف ، فإذن العلم الكلي واحد »[3] .

وفي رسالة التنبيه ، أورد الفارابي نصّاً ذكر فيه مقصود الفلسفة وأقسامها وغاياتها ، نورده هنا لأهميته ، يقول : « .. فالصناعة التي مقصودها تحصيل الجميل فقط هي التي تسمّى الفلسفة ، وتسمّى الحكمة على الإطلاق ... ، ولما كان الجميل صنفين : صنف هو علم فقط ، وصنف هو علم وعمل ، صارت صناعة الفلسفة صنفين : صنفاً به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها ، وهذه تسمى

---

(١) المصدر السابق ، ص ٨٠ .

(٢) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ٨٩ .

(٣) الفارابي ، كتاب أرسطو فيما بعد الطبيعة ، نقلا عن أستاذنا : د . محمد عبد الهادي أبو ريدة ، نصوص فلسفية عربية ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٥ ، ص ٧١ ، ونقلناه عن زميلنا : د . فيصل بدير عون ، الفلسفة الإسلامية في المشرق ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص ص ٢٢٩-٢٣٠ .

النظرية ، والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل ... وهذه تسمى الفلسفة العلمية والفلسفة المدنية .

والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم : أحدهما **علم التعاليم (أي الرياضيات)** ، والثاني **علم الطبائع (أي العلوم الطبيعية)** ، والثالث **علم ما بعد الطبيعيات** ، وكل واحد من هذه العلوم الثلاثة يشمل على صنف من الموجودات التي شأنها أن تعلم فقط ... **والفلسفة المدنية** [أو الفلسفة العملية] صنفان : أحدهما به يحصل علم الأفعال الجميلة والأخلاق التي عنها تصدر الأفعال الجميلة والقدرة على اقتنائها ، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا ، وهذه تسمى **الصناعة الخلقية** ؛ والثاني يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن ، والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم ، وهذه تسمى **الفلسفة السياسية** . فهذه جمل أجزاء صناعة الفلسفة .

ولما كانت السعادة إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية ، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها تنال السعادة »[1] .

فإذا أضفنا إلى ما تقدم من نصوص ، ما ذكره عن أنواع العلوم في كتابه المعروف : **إحصاء العلوم** ، وهو قسمتها إلى العلوم الآتية :

علم اللسان ، وعلم المنطق ، وعلم التعاليم (بفروعه) ، والعلم الطبيعي (بفروعه) ، والعلم المدني[2] (بفرعيه الأخلاق والسياسة) ، وعلم الفقه ، وعلم الكلام ، نستطيع من كل ما تقدم أن نرسم صورة للفلسفة وموضوعاتها وفروعها وهي

---

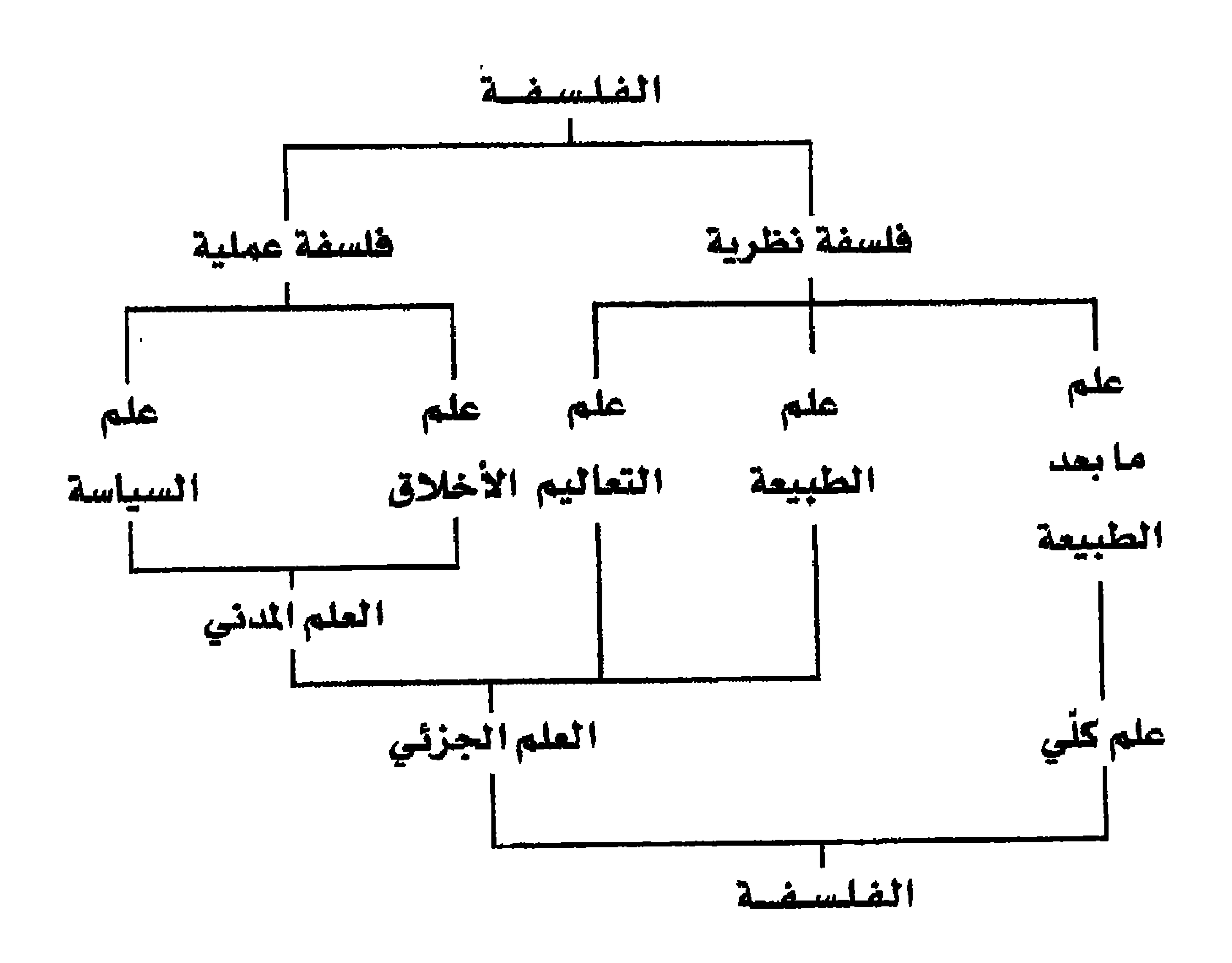
(١) الفارابي ، رسالة التنبيه على سبيل السعادة ، دراسة وتحقيق : د . سحبان خليفات ، منشورات الجامعة الأردنية ، عمان ، ١٩٨٧ ، ص ص ٢٢٣-٢٢٦ . (سنشير إليه فيما يلي بـ: رسالة التنبيه) .

(٢) يسميه الفارابي أيضاً ، في الفصل الخامس من كتاب : الإحصاء ، باسم « الفلسفة المدنية » .

الآتي : تقسم الفلسفة إلى قسمين ؛ علم كلي وعلم جزئي ؛ العلم الكلي واحد ، وهو علم ما بعد الطبيعيات ، والعلم الإلهي داخل فيه ، والعلم الجزئي ثلاثة ، وهي : علم التعاليم وعلم الطبيعيات والعلم المدني ، ولكل واحد من هذه فروع .

وهناك قسمة أخرى ، وهي التي تضمنها نصّ رسالة التنبيه آنفاً ، وهي الأكثر شيوعا ، حيث يقسم الفلسفة إلى : فلسفة نظرية وفلسفة عملية[1] ، الأولى تضم : علم ما بعد الطبيعة وعلم الطبيعيات وعلم التعاليم (الرياضيات) ؛ والفلسفة العملية أو العلم المدني أو الفلسفة المدنية ، والتي تضم : علم الأخلاق وعلم السياسة .

ويمكن دمج الطريقتين السابقتين في تقسيم الفلسفة وتمثيلها بالشكل الآتي :



(١) ترجع هذه القسمة إلى أرسطو ، وقد تابعه الكندي في ذلك .

إن نظرة أخرى إلى ما تقدم من عرض تبيّن أن هناك علوماً ذكرها الفارابي لم تدخل ضمن الفلسفة وهي : علم اللسان ، وعلم المنطق ، وعلم الفقه ، وعلم الكلام ، والأمر يحتاج إلى توضيح في ضوء تصور الفلسفة عند الفارابي ، وهو أمر ممكن وميسور ، فنقول : إن تحديده الأول للفلسفة بأنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » ، يخرج من دائرة الفلسفة كل علم لا يبحث في الموجودات بصورة مباشرة ، ولذلك لم تضم العلوم الفلسفية علم اللسان الذي هو في جوهره علم « خدماتي » يساعدنا على فهم الوجود ودراسته ونقل ما نصل إليه من علم إلى الآخرين ، وكونه « علم خدماتي » تستخدمه كل العلوم و يحتاجه الجميع ، ليس دليلاً على عدم أهميته بل على أهميته ، لكنه عند التصنيف لا يدخل في علوم الفلسفة التي تقدم معرفة مباشرة عن الموجودات .

كما أن دائرة الفلسفة استبعدت من نطاقها علم المنطق رغم الأهمية الكبيرة التي أعطاها الفارابي للمنطق والتي شرحها في أكثر من موضع من كتبه ، وبخاصّة كتابه : **إحصاء العلوم** ، والسبب في ذلك أن علم المنطق علم آليّ أو خدماتي ، إنه علم هام عظيم النفع لأنه « يعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوّم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات ... » [1] ، وهو « يعطي قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم »[2] كلها ، ومع ذلك كله فـ « ليس ينبغي أن يعتقد في هذه الصناعة أنها جزء من صناعة الفلسفة »[3] ، قد يشتمل تعليم المنطق على ذكر أحد الموجودات ، فذلك يكون للتمثيل والتوضيح ،

(١) الفارابي ، مقالة صدّر بها كتابه في المنطق ، مخطوط مكتبة مشكاة ، جامعة طهران ، رقم ٢٤٠/ ١٠ ؛ نقلاً عن د . جعفر آل ياسين ، الفارابي في حدوده ورسومه ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ص ٥٨٣-٥٨٤ .

(٢) الفارابي ، إحصاء العلوم ، ص ٧٧ .

(٣) الفارابي ، الألفاظ المستعملة في المنطق ، تحقيق : د . محسن مهدي ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ١٠٧ . (سنشير إليه فيما يلي بـ : كتاب الألفاظ) .

لكنه يظل « صناعة قائمة بنفسها وليست جزءاً لصناعة أخرى »[1]، إنها « آلة لمعرفة الموجودات ... [وليست البتّة] آلة وجزءاً معاً »[2]. أما علم الفقه وعلم الكلام[3] فهما - كما أسلفنا توضيحهما آنفاً - علمان تابعان للدين، خادمان له في الدرجة الأولى، ولذلك لا يدخلان إلى دائرة العلوم الفلسفية.

ونعود، بعد أن حصرنا أقسام الفلسفة عند الفارابي، إلى التعريف الذي ارتضاه فيلسوفنا، وهو قوله: « الفلسفة حدّها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة »، حيث نجده يحدد الفلسفة بأنها علم، لقد رأينا أن هذا العلم له أقسام، لكن يبقى أن نعرف ما يقصده الفارابي بلفظ علم، لقد تقدم القول آنفاً بأن في الفلسفة قسمين: نظري وعملي، وينسحب الأمر نفسه على العلم، فالعلوم النظرية أو الفلسفة النظرية « هي التي إذا علمها الإنسان لم يمكنه أن يعملها »[4]، و« هي التي ليست مقرونة باستعداد نحو العمل إلا بالعرض »[5]، أما العلوم العملية أو الفلسفة العملية فهي « التي تكون مقرونة باستعداد نحو العمل، نطق عنها أو لم ينطق، كانت حاصلة بالتجربة أو عن قياس »[6] أو هي « التي إذا علمها الإنسان أمكنه أن يعملها »[7].

لكن هل يعني لفظ علم عند الفارابي اليقين الضروري؟ يجيب الفارابي قائلاً: « اسم العلم يقع على اليقين الضروري أكثر من وقوعه على ما ليس بيقين أو الذي

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٧.

(٣) انظر ما عرضناه فيما تقدم، والفارابي، كتاب الحروف، ص١٣٣.

(٤) الفارابي، كتاب الملّة، ص ٤٦.

(٥) الفارابي، كتاب البرهان/ أنالوطيقا الثانية، مخطوطة مكتبة مشكاة، جامعة طهران، رقم ٢٤٠/ ١٠؛ نقلا عن: د. جعفر آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥، ص ٣٩١.

(٦) المصدر السابق، ص ٣٩١.

(٧) الفارابي، كتاب الملّة، ص ٤٧.

هو يقين وليس هو ضروري »[1] ، وإذا سألنا : ما المقصود باليقين الضروري وغير الضروري ، وجدنا جواب الفارابي كالآتي :

اليقين « هو الكمال في علم الشيء الذي يلتمس [الإنسان] معرفته والغاية التي ليس ورائها في الثقة به والسكون إليه غاية أخرى »[2] ، واليقين أيضا « ليس اعتقاد صدق ما يمكن كذبه ، بل اعتقاد صدق ما لا يمكن كذبه ... [و] اليقين لا يمكن أن يزول بعناد أصلاً »[3] ، واليقين الضروري هو « اعتقاد فيما لا يمكن أن يكون في وجوده بخلاف ما هو أنّه لا يمكن أن يكون بخلاف ما اعتقد أصلا ولا في حين ما ... واليقين الضروري قد يحصل عن قياس وقد لا يحصل عن قياس »[4] ؛ وأما اليقين غير الضروري ، فـ« هو ما كان يقيناً في وقت ما فقط ... ويمكن أن يتبدل فيصير كاذباً من غير نقص يحدث في الذهن »[5] .

نصل بعد هذا التحديد الدقيق من قبل الفارابي لمصطلحاته - وهو أمر ضروري في البحث العلمي بعامّة ، ويجب اتّباعه - إلى النتيجة الآتية :

أ- أن الفلسفة بقسميها علم ؛ و

ب- أن العلم يطلق ليشير إلى ثلاثة مستويات ، نرتبها من الأعلى إلى الأدنى ، وهي :

اليقين الضروري ، وهو الذي يطلق عليه لفظ العلم أكثر من غيره ؛

اليقين غير الضروري ؛

ما ليس بيقين . وعليه ،

---

(١) كتاب البرهان ، ص ١٥٩ ، نقلاً عن : الفارابي في حدوده ورسومه ، ص ٣٧٨ .

(٢) الفارابي ، فلسفة أرسطوطاليس ، تحقيق : د . محسن مهدي ، بيروت ، ١٩٦١ ، ص ٦٢ . (سنشير إليه فيما يلي بـ : فلسفة أرسطو) .

(٣) الفارابي ، كتاب الخطابة ، تحقيق : د . محمد سليم سالم ، القاهرة ، ١٩٧٦ ، ص ص ٨ ، ١٨ .

(٤) الفارابي ،كتاب البرهان ،نقلاعن : الفارابي في حدوده ورسومه ، ص٦٥٥ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٦٥٥ .

جـ- فإن الفلسفة عندما تطلق - وفقاً لتصوّر الفارابي لها- تشير إلى هـذه المستويات الثلاثـة التـي يشير إليها لفظ العلم .

وهكذا فالفلسفة ليست كلها يقينية دائماً يقيناً لا يتغير ولا يتبدل أبداً وإن كان هذا هو الأكثر ، وإنما فيها ما هو يقيني في وقته وقابل لأن يكون كاذباً في وقت آخر لاحق ، كما أن فيها ما هو ظنّي أو مموّه أو خاطىء ، أي « ما ليس بيقين » .

والفارابي يؤكد هذه النتائج بصورة وعبارة أخرى في سياق عرضه للنشوء الطبيعي للصنائـع القياسية والملل في الأمم ، حيث جعل الفلـسفة بعضها « فلسفة مظنونة أو مموّهة »[1] ، وبعضها فلسفة « برهانية يقينية »[2] ، وبعضها « فلسفـة فاسدة »[3] .

لهذا نرى أنه ينبغي علينا حين نتكلم عن الفلسفة أو علاقاتها عند الفارابي ، أن نبيّن أيّ نوع مـن أنواع الفلسفة ذاك الذي نتحدث عنه ، وذلك دفعاً للالتباس وأملاً في الوصول إلى نتائج دقيقة صحيحة وهو أمر نرجو ألاّ نسهو عنه ، وأن نكون أول من يلتزم مراعاته .

بقي أن نبرز غاية الفلسفة ومقصدها والدور الذي تقوم به في حياة الإنسان أو الأمّة ، لتسهل ، علينا وعلى القارئ الكريـم بعد ذلك ، عملية المقارنة وتحديد الصلات ، سلباً أو إيجاباً ، بينها وبين الدين ، حسب ما يراه الفارابي .

يقول فيلسوفنا عن غاية الفلسفة : « وأما الغاية التي يقصد إليها في تعلم الفلسفة فهي معرفة الخالق تعالى وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلّة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتّب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدلـه ، وأما الأعمال التي يعملها الفيلسوف فهي التشبه بالخالق بقدر طاقة الإنسان »[4] .

---

(١) الفارابي ، كتاب الحروف ، ص ١٥٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٥٣ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٥٥ .

(٤) الفارابي ، ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، نشرة ديتريصي ، ليدن ، ١٨٩٠ ، ص ٥٣ .

بتأمل هذا النصّ الأخير ومراجعة النصوص الواردة آنفاً عن الفلسفة نستطيع أن نحدد غاية الفلسفة ودورها في حياة الإنسان والأمّة في مجالين، يضم كل جانب غايات خاصة به :

أولاً : في المجال الاجتماعي : وهي غايات تهم المجتمع أو أهل المدينة بعامّة ويمكن قسمتها إلى ما يلي :

أ- **غايات نظرية علمية**، وهي دراسة الموجودات والتعرّف على حقائقها، ويشمل ذلك معرفة الخالق تعالى وكيف حصلت الموجودات عنه...، ويحقق هذا الهدف أجزاء الفلسفة النظرية .

ب- **غايات عمليّة اجتماعية**، وقد عبّر الفارابي عنها « بتحصيل الجميل وقنيته »، الأمر الذي يحقق السعادة للمجتمع، ويحقق هذا الهدف علم السياسة أو الفلسفة السياسية .

جـ- **غايات نظرية علمية وعملية اجتماعية معاً**، وهذه ثلاثة :

الأولى : « وضع النواميس، وتعليم الجمهور ما قد استنبط وفرغ منه وصحح بالبراهين من الأمور النظرية »[1]، أو بلفظ آخر : وضع دين (أو ملّة) المجتمع .

الثانية : بيان فضل ما في الدين (الملّة) الفاضل من آراء وأفعال .

الثالثة : الفحص عن دين (ملّة) ما، لمعرفة ما إذا كانت هذه الديانة ديانة فاضلة أم فاسدة[2] .

وهذا الهدف يحققه جزءا الفلسفة : النظري بوضع الآراء في الدين (الوضعي)، وبمعونة المنطق « يعطي براهين الجزء النظري من الملّة »[3] الفاضلة، ويفحص عن

---

(١) الفارابي، كتاب الحروف، ص ١٥٢ .

(٢) انظر ما تقدم عن : معيار تميز الدين الفاضل من دين الضلالة، وكتاب الملّة، ص ٤٧ .

(٣) المصدر السابق، ص ٤٧ .

الآراء في دين ما : فاضلة هي أم فاسدة؟ والجزء العملي بوضع الأفعال في الدين الوضعي ويستعين بالمنطق فيعطي - بالنسبة للدين الفاضل - « أسباب الشرائط التي يقدّر بها الأفعال لأي شيء شرطت ، وأي غرض قصد أن ينال بتلك الشرائط »[1] ، ويفحص عن الأفعال في دين ما : فاضلة هي أم فاسدة؟

ثانياً : في المجال الفردي : وهي غايات تتحقق في الفرد ، والفرد هنا إنسان يعيش في مجتمع ، لا متوحداً في جزيرة عزلاء ، ويمكن قسمتها إلى ما يلي :

أ- **غايات نظرية علمية** : وهي تحصيل العلم بالموجودات حتى يصل الفرد إلى معرفة الخالق وصدور الكون عنه ومراتب الكون ... ، والفلسفة النظرية بأجزائها تحقق هذه الغاية

ب- **غايات عملية اجتماعية** : وهي تحصيل الجميل الذي يؤدي إلى تحصيل الفرد للسعادة الحقّة أو القصوى ، ولا يتم له ذلك إلا بالأعمال التي يتشبّه فيها بالخالق جلّ وتعالى بقدر طاقته كإنسان ، ويحقق هذه الغاية علم الأخلاق في الدرجة الأولى ، ثم العلم السياسي بعد ذلك .

ما تقدم هو الغايات التي تهدف الفلسفة لتحقيقها في نظر الفارابي ، ومنها نستطيع أن نتبيّن ، على نحو مجمل ، الدور الذي تقوم به الفلسفة في حياة الإنسان فرداً ومجتمعاً ، ألا وهو إعانته على تحقيق السعادة الحقّة على المستويين الفردي والجمعي ، الأمر الذي يتطلب قيام دولة فاضلة يعيش فيها الفضلاء ويتعاونون على تحقيق هدفهم المشترك وهو السعادة ، وما أكده الفارابي تلميحاً وتصريحاً في أكثر من موضع في كتبه ، هو أن هذه السعادة الحقّة تحققها الفلسفة للفرد وللمدينة ؛ ولن نجانب الصواب - والحال كما رأينا فيما ذكر آنفاً - إذا قلنا مع بعض الباحثين بأن هدف الفلسفة الأخير هدف اجتماعي سياسي[2] .

(١) المصدر السابق ، ص ٤٧ .

(٢) د . فهمي جدعان ، نظرية التراث ، ص ٢٥٤ .

هذه صورة موجزة للفلسفة ، بقي أن نتمّها بكلام موجز عن الفيلسوف : إعداده وصفاته بعامّة ، فنقول : لقد وضع الفارابي شروطاً للانتساب إلى الفلسفة والاشتغال بها ، فمن أراد أن يصبح فيلسوفاً ينبغي عليه أن يقوم بإصلاح الأخلاق لا بالقول فقط ، لكن بالأفعال أيضاً ، ثم يقوم بعد ذلك بإصلاح « النفس الناطقة كيما تفهم منها طريق الحق التي يؤمن معها الغلط والوقوع في الباطل ، وذلك يكون بالارتياض في علم البرهان »[1] ، الذي يكون بأن يأخذ « من علم الهندسة مقدار ما يحتاج في الارتياض في البراهين الهندسية ، ثم يرتاض بعد ذلك في علم المنطق »[2] ، وبعدها ينتقل إلى مباحث التعاليم الأخرى ،ثم مباحث الطبيعيات ، ثم مباحث العلم الإلهي ، فيتم بذلك الجزء النظري من الفلسفة ، ثم بعد هذه المرحلة التي فيها « تحصل ... المعقولات للإنسان [أي العلم بالموجودات على ما هي عليه] يحدث له [أي الإنسان طالب الفلسفة] بالطبع تأمّل ورويّة وتشوّق إلى الاستنباط ونزوع إلى بعض ما عقله ، وشوق إليه وإلى بعض ما يستنبطه ، أو كراهته ، والنزوع إلى ما أدركه بالجملة هو الإرادة »[3] ، هذه الإرادة ينتج عنها « أفعال إرادية بعضها أفعال فكرية وبعضها أفعال بدنية ، لا بأي أفعال اتفقت ، بل بأفعال ما ، محدودة مقدّرة تحصل عن هيئات ما مقدرة محدودة »[4] ، فتؤدي هذه الأفعال الإرادية إلى تحقيق السعادة ، و « تصير نفس [هذا] الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها مادة ، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى تلك الحال دائما أبداً ، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعّال »[5] .

(١) الفارابي ، ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (مبادئ الفلسفة القديمة ، القاهرة ، ١٩١٠) ، ص ١٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٢ .

(٣) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٥٢ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٥٣ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٥٣ .

وهكذا يتدرج طالب الفلسفة في إعداد نفسه لكي يصير فيلسوفا كاملاً في المراحل الآتية : إصلاح الأخلاق ، ثم التدرب في علم الهندسة ، ثم في المنطق بجميع أجزائه ، ثم يتابع علم الرياضيات بفروعه المختلفة ، ثم علم الطبيعيات ، ثم العلم الإلهي ، وبعد هذا كله يتعرف على الفلسفة المدنية بفرعيها الأخلاق والسياسة .

ولا يصبح الفيلسوف فيلسوفا كاملاً إلا بعد « أن تحصل له العلوم النظرية ، وتكون له قوة على استعمالها في كل من سواه بالوجه الممكن فيه »[1] ، أي أنه لا بدّ له أن يطبق هذه الفلسفة النظرية « بأن يكون قادراً على إيجاد الأفعال الفاضلة أو الجميلة في غيره »[2] .

يوجد ، في مقابلِ هذا الفيلسوف الكامل ، الفيلسوف « **البهرج** [و] هو الذي يتعلم العلوم النظرية ولم يُرد ولم يعوّد الأفعال الفاضلة التي بحسب ملّة ما ، ولا الأفعال الجميلة التي في المشهور ، بل كان تابعاً لهواه وشهواته في كل شيء ... ؛ والفيلسوف **المزوّر** [و] هو الذي تعلم العلوم النظرية من غير أن يكون معداً بالطبع نحوها ... ؛ والفيلسوف **الباطل** فهو الذي لم يشعر بعد بالغرض الذي له التمست الفلسفة فحصل على [الفلسفة] النظرية أو على جزء من أجزاء النظرية فقط »[3] .

وللفيلسوف الكامل مجموعة من الصفات ترجع إلى فطرته وما خُصَّ به من استعدادات ، وإلى إصلاحه أخلاق نفسه ، « فإن الذي سبيله أن يشرع في النظر ينبغي أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية [إضافة إلى شرائط] ذكرها أفلاطون في كتابه في السياسة ، وهو أن يكون جيد الفهم والتصور للشيء وللشيء الذاتي ، ثم أن يكون حفوظاً ، وصبوراً على الكدّ الذي يناله في التعليم ، وأن يكون بالطبع محباً للصدق وأهله والعدل وأهله ، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون

---

(١) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ٨٩ .

(٢) د . فهمي جدعان ، نظرية التراث ، ص ٢٥٣ .

(٣) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ص ٩٥-٩٦٠ .

غير شره على المأكول والمشروب ، تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك ، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً سهل الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشرّ والجور ، وأن يكون قوي العزيمة على الشيء الصواب ، ثم بعد ذلك يكون قد ربّي على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه ، وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملّة التي نشأ عليها ، متمسكا بالأفعال الفاضلة التي في ملّته ، غير مخل بكلها أو بمعظمها ... »[1] ، إن المتعلم إذا حقق هذه الشروط « أمكن أن لا يصير فيلسوف زور ولا بهرج ولا باطل »[2] .

هذا الذي ذكرناه عن الفارابي حول برنامج إعداد الفيلسوف وصفاته ، يشير إلى أن التفلسف جهد إرادي منظّم يقوم به الإنسان دون معونة من خارج النطاق الإنساني ، لكن يبدو أن هذا كله لا يمكن له أن يتمّ - في نظر الفارابي - إلا بعون خارجي يأتي من العقل الفعّال (العقل العاشر) ، الذي بما يفيضه على عقل الإنسان الهيولاني المنفعل يحوله إلى عقل بالفعل ، ترتسم فيه « المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل [وهذه هي موجودات العالم العلوي ، عالم ما فوق فلك القمر] ، و ... المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل ... »[3] وإنما هي معقولة بالقوّة بالنسبة لعقل الإنسان قبل أن يعقلها ، وهذه تشمل كل موجودات العالم السفلي ، عالم ما تحت فلك القمر .

لكن هذا العون الآتي من العالم العلوي ، وتحديداً من العقل العاشر ، ليس خاصاً بما يتعقله الفيلسوف فقط ، وإنما يقدمه العقل الفعّال للناس جميعاً حين يريدون التعقل ، فيجعلهم يعقلون « المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس ... »[4] ، ويجعل الموجودات ، التي كانت بالنسبة لهم معقولة بالقوّة ، معقولة بالفعل في عقولهم .

---

(١) المصدر السابق ، ص ص ٩٤-٩٥ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٩٥ .
(٣) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٥٠ .
(٤) المصدر السابق ، ص ٥٠ .

هذا الأمر يذكّرنا بنظرية الكسب عند الأشاعرة التي ترى أن الله يخلق الفعل ويجريه على جوارح الإنسان ، عندما يريد الإنسان ذلك الفعل .

ويبدو لنا هذا الرأي (رأي الفارابي) قد جاء نتيجة لضرورة تفسير ظاهرة التعقل تفسيراً علمياً ، حيث لابدّ - في سياق نظريته في العقل والمبادئ المسلّم بها عنده - من فاعل يخرج ما هو عقل بالقوّة وما هو معقول بالقوّة ليصيرا - على التوالي - عقلاً بالفعل ومعقولاً بالفعل .

وعلى كل حال ، وبالرغم مما تقدم آنفاً عن العقل الفعّال ، فإن الفارابي لم يغيّر رأيه في الفلسفة وأنها جهد إنساني منظم ينتقل فيه الإنسان المركوز في نفسه الاستعداد لقبول الفلسفة ، بإرادته مرحلة بعد أخرى وفق برنامج ملائم حتى يصل إلى درجة الفيلسوف الكامل .

بعد الذي قدمناه عن الفلسفة والفيلسوف ، ننتقل إلى تلمس أوجه الشبه والاختلاف ، ومواطن الالتقاء والافتراق ، وتحديد الصلات ، بين كل من الفلسفة والدين ، ونود - قبل البدء بهذه المهمّة - أن نضبط ونحدد نطاق المعالجة والفحص ، وذلك بتحديد المقصود بكل من لفظي : « الدين » و « الفلسفة » اللذين نريد هنا تحديد ما بينها من علاقات وصلات وفقاً لرأى الفارابي ، فنقول : ليس المقصود بالدين هنا الإسلام أو الأديان السماوية أو الدين بإطلاق اللفظ ، وإنما المقصود هو الدين وفق تصور الفارابي ، وبالتحديد « الدين الفاضل » في تصوره ، وأما الفلسفة فالمقصود بها « الفلسفة الفاضلة » أو الكاملة ، وهي حسب تعبير الفارابي ، « الفلسفة البرهانية اليقينية » .

وسنرى أن استيفاء جوانب البحث سيقتضي منّا إشارة إلى الصلات بين الفلسفات غير البرهانية (غير اليقينية) وبين الأديان غير الفاضلة .

أما مقارنة الفلسفة بعامّة بالإسلام أو غيره ، فيمكن أن نقدم بشأنها بعض التعليقات في الجزء الذي خصّصناه من بحثنا لهذه الغاية فيما سيأتي .

في ضوء التمهيد المشار إليه آنفاً ، سنلجأ إلى أسلوب التحليل والتركيب رغبة في الوصول إلى صورة تتمتع بأكبر قدر من الموضوعية الممكنة حسب الطاقة (وهو أسلوب أثبت باستمرار صلاحيته وجدواه في البحث العلمي) ، فنحلل الموضوع إلى الأجزاء والعناصر المكوّنة له ، تمهيداً للوصول إلى حكم عام يكون تركيبا ملائماً لهذه الأجزاء ، ومن ثمّ إلى الصورة الموضوعية المشار إليها .

وعليه ، فقد حللنا موضوع فحصنا وبحثنا هنا ، إلى العناصر الآتية :

- الواضع لكل من الدين والفلسفة .
- الأجزاء الرئيسة في كل من الدين والفلسفة .
- الموضوعات التي ينطوي عليها كل من الدين والفلسفة .
- المتلقي (أو المخاطَب) في كل من الدين والفلسفة .
- الهدف والغاية في كل من الدين والفلسفة .
- الأساليب والوسائل المستخدمة في كل من الدين والفلسفة .
- تطور كل من الدين والفلسفة .
- ماذا يقدم كل منهما للآخر؟
- هل يغني أحدهما عن الآخر ويقوم مقامه؟
- الأديان غير الفاضلة والفلسفات غير الفاضلة .

بعد هذا التحليل ، سنقوم بالمهمّة التي أشرنا إليها آنفاً ، آخذين في الاعتبار ما قدمناه حول كل عنصر ضمن ما تقدم من كلام عن كل من الدين والفلسفة ، محاولين أن نغطي جميع هذه العناصر ، التي لا نرى في فعلنا ذلك ، ضرورة الالتزام بالترتيب الذي أوردناه ، فنقول :

الفلسفة هي أعلى الصناعات الإنسانية ، إنها إنجاز إنساني متميّز يقوم به إنسان

متميّز هو الفيلسوف ، أما الدين الفاضل فهو إنجاز متميز يقوم به إنسان متميز بمزايا خاصة يؤيده الوحي الإلهي ، هو النبيّ ، فهو ليس إنجازاً إنسانياً خالصاً[1] .

غاية الفلسفة لا تختلف في مجملها ونهايتها عن غاية الدين ، فالغاية النهائية في الفلسفة تحقيق السعادة في هذه الحياة الدنيا والسعادة القصوى في الحياة الآخرة ، وذلك من خلال اكتساب أهل المدن والأمم أنواع الفضائل من نظرية وفكرية وخلقية وعملية ، وغاية الدين الفاضل هي نفس هذه الغاية : أن ينال أتباع الدين « الخيرات في هذه الحياة الدنيا والسعادة القصوى في الآخرة »[2] ، إن هذه الغاية المشتركة بين الفلسفة والدين لا تتحقق – في نظر الفارابي – إلا بإقامة المدينة الفاضلة التي يقوم على رأسها : إما النبيّ أو الفيلسوف الكامل أو مجموعة من الأفراد المتميّزين من بينهم حكيم فيلسوف[3] ، هذه الغاية هي غاية مدنيّة ، أي غاية اجتماعيّة وسياسيّة معاً ، وهي أيضا غاية إنسانية ، إذ تجعل سعادة الإنسان محورها وهدفها .

وبالرغم من اتفاق الفلسفة والدين في الغاية النهائية ، فإننا نجد بينهما اختلافا في الغايات الأدنى أو الجزئية : تضم الفلسفة جزأين رئيسين هما : النظري والعملي ، و « الملّة الفاضلة شبيهة بالفلسفة »[4] في هذا ، حيث تضم جزأين : نظري هو الآراء وعملي هو الأفعال ، لكن هذا التشابه الهيكلي لا يعني أن أهداف هذه الأجزاء المتناظرة واحدة في كليهما ، ذلك أن الجزء النظري من الفلسفة غايته علمية خالصة ، وأعني العلم بالموجودات على حقيقتها ، الأمر الذي يستدعي الاقتصار على المنهج البرهاني المعروف في المنطق ، (علم البرهان) ،أما الجزء النظري من الدين فغايته هي حصول التصديق بما ورد فيه من آراء[5] سواء كان بالبرهان أم بالأساليب

(١) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١١٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٤ .

(٣) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٦٨ .

(٤) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٤٦ .

(٥) راجع ما تقدم ذكره عن الآراء المقدرة في الدين .

الإقناعية والمثالات ، والأساليب الإقناعية والمثالات هي الأغلب في حصول التصديق ؛ أما الجزء العملي في الفلسفة فإنه « يعطي أسباب الشرائط التي يقدر بها الأفعال ، لأجل أي شيء شرطت وأي غرض قصد أن ينال بتلك الشرائط »[1] ، وبالتالي ليس هدف الفلسفة العملية تحديد الأفعال وتقديرها ، وإنما إعطاء أسبابها ومبرراتها وكلياتها ، أما الجانب العملي من الدين الفاضل ، فإنه ينطوي على أفعال مقدرة محددة تحديداً دقيقاً ، والغاية من ذلك هي أن يسير عليها أتباع الدين ؛ إننا لا نستطيع أن نطبق الفلسفة العملية مباشرة إلا بعد عملية أخرى ليست يسيرة نقوم فيها باستنباط وتقدير الأفعال وفقاً للمبادئ الكلّية فيها ، في حين أن الأفعال في الدين مقدّرة جاهزة للتنفيذ .

في الدين ، ليس ضرورياً إعطاء التبريرات العقلية للإقناع بصواب الآراء أو الأفعال ، إلا في بعض حالات العناد الخاصة وبعض الحالات الخاصة في الدعوة ، أما في الفلسفة الكاملة فلا بدّ من استخدام الطرق العقلية البرهانية باعتبارها الوحيدة من بين الطرق القياسية الموصولة إلى اليقين والعلم اليقيني .

إن الدين أقرب منالاً إلى جمهور الناس وعامتهم ، الذين هم الغالبية العظمى في أهل المدينة أو الأمّة ، أما الفلسفة فهي أبعد منالاً من الدين ، لا يقدر عليها ولا يفي بشروطها إلاّ إنسان جيد الفطرة ، ممارس للفضائل الخلقية ، مثابر على التعلم مرحلة بعد أخرى حسب برنامج إعداد خاص ، والفيلسوف إذا نشأ على ديانة فاضلة فينبغي أن يكون « متمسكا بالأفعال الفاضلة التي في ملّته غير مخلّ بكلّها أو بمعظمها »[2] ، أما واضع الدين الفاضل الذي هو نبيّ ، فهو إنسان مصطفى اختاره الله مزوداً بمخيلة قوية كاملة تعينه على تلقي المعرفة من الله بواسطة الوحي (الذي هو العقل الفعّال) ، وهو بما تلقاه من الوحي ، في صورتيه المباشرة وغير المباشرة[3] ، يستطيع أن يقدم

(١) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٤٧ .

(٢) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ٩٥ .

(٣) انظر توضيح هاتين الطريقتين فيما تقدم .

الدين إلى الناس بطريقة تلائم جميع الفئات : الخاصة والجمهور ، ذلك « أن الملّة الفاضلة ليست إنما هي للفلاسفة أو لمن منزلته أن يفهم ما يخاطب به على طريق الفلسفة فقط »[1] ، فالفيلسوف يقدم آراءه بطريقة البرهان التي لا يفهمها ولا يقدر على متابعة تسلسل براهينها إلا الخاصّة ، أما النبيّ ، واضع الدين الفاضل ، فإنه يعرض الآراء في الدين إما بطريقة حقيقية تعبر عن حقيقة الموضوع الذي تصفه ، أو بطريقة مجازية تستخدم فيها المثالات والطرق الإقناعية والتخيّليّة[2] التي تجعل التصديق بها أيسر عند الجمهور الذي تلائمه هذه الطريقة في عرض الآراء ؛ إن أسلوب الخطاب الديني يراعي جميع مستويات أهل المدينة أو الأمّة ، أما أسلوب الخطاب الفلسفي فلا يراعي إلا فئة محدودة جداً من أهل المدينة هم الخاصة بإطلاق ، أي الفلاسفة ، ومع أن الفلاسفة قادرون على استيعاب الطرق الإقناعية ، لكنهم من حيث هم فلاسفة ، لا يخاطبون الناس بهذه الأساليب .

تبحث الفلسفة في موضوعات تشمل كل الموجودات وتهدف إلى أن يثمر هذا البحث علوماً موضوعاتها هذه الموجودات ، كالعلم الإلهي والعلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم المدني ، أما في الدين الفاضل فإن هذه الموضوعات تقدّم بصددها آراء أو أفعال ، ويحتاج أهل المدينة الفاضلة المتبعين للدين الفاضل أن يعرفوا قدراً مشتركاً من الآراء[3] حول الموجودات : الله والعقول المفارقة والإنسان وكيفية تحقيق الفرد لخيره وتحقيقه لخير المجتمع ، ذلك أن هذا القدر من الدين الذي يعتقدونه ضروري ، إذ هو سبب المحبّة والترابط والتعاون الذي يبلّغ أهل المدينة « غرضهم الملتمس وهو السعادة القصوى »[4] ، إن الفلسفة والدين « يشتملان على موضوعات بأعيانها وكلتاهما تعطيان المبادئ القصوى للموجودات .. وتعطيان الغاية

---

(١) الفارابي ، كتاب الملة ، ص ٤٧ .

(٢) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ص ٨٩-٩٠ .

(٣) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ٧٦ .

(٤) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٦٦ .

القصوى التي لأجلها كون الإنسان ، وهي السعادة القصوى »[1] ، لكن هذا التشابه في الموضوعات والغاية القصوى ، لا يعني - كما أشرنا آنفاً - تشابهاً في الأسلوب والمنهج ، ذلك أن « كل ما تعطيه الفلسفة من هذه [الموضوعات المشتركة] معقولاً أو متصوراً ، فإن الملّة تعطيه متخيلاً ، وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فإن الملّة تقنع »[2] .

كما أن هذا التشابه لا يعني تشابهاً في التفاصيل ، إن هذا كله مختلف لاختلاف الغايات الأدنى ، برغم التشابه في الغاية القصوى والموضوعات العامّة .

لقد وصلت الفلسفة في نظر الفارابي إلى درجة تمامها على يد أرسطوطاليس ، واستقر « الأمر على ما استقر عليه »[3] أيامه ، ولم يبق في « الفلسفة النظرية والعاميّة الكلّية ... موضوع فحص »[4] ، وكان هذا بعد تدرّج طبيعي مرّ به الفكر الإنساني انتقالاً من حدوث الألفاظ في الأمّة إلى حدوث الصنائع العاميّة : الخطابة والشعر ورواية الأخبار وعلم اللسان والكتابة ،حتى وصل الأمر إلى حدوث الصنائع القياسية وهي : الخطبية والسوفسطائية والجدلية ، إلى أن انتهت هذه الصنائع القياسية إلى صناعة البرهان الذي هو أعلى الصناعات القياسية الإنسانية ، لأنه ينتج العلم واليقين ، وهذه آخر مراحل تطور الفلسفة التي استقرت أيام أرسطو - كما تقدم آنفاً - وكل ما سيكون بعد ذلك هو أن « تتعلّم وتعلّم » ، تعليماً خاصاً بالطرق البرهانية ومشتركاً بالطرق الخطبية أو الجدلية أو الشعرية[5] .

إن الفلسفة التي لم يبق فيها موضع فحص ، لا تتطور في مناهجها ولا في نتائجها - حسب سياق كلام الفارابي - لكنه يمكن أن تقام على أساس ما وصلت إليه ، في

---

(١) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ٩٠ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٩٠ .

(٣) الفارابي ، كتاب الحروف ، ص ١٥١ .

(٤) المصدر السابق ، ص ١٥٢ .

(٥) المصدر السابق ، ص ١٥٢ .

مجاليها النظري والعملي ، ديانة فاضلة ، تعلّم « الجمهور ما قد استنبط وفرغ منه وصحح بالبراهين من الأمور النظرية ، وما استنبط بقوة التعقّل من الأمور العملية »[1] وتشتمل على « النواميس » في الجانبيّن النظري والعملي ، ويؤدب بها الجمهور ليصلوا إلى السعادة .

هذا الرأي (المعروض في الفقرة الأخيرة) يثير إشكالاً هو في كيفية التوفيق بين قوله هـذا وقوله بأن الدين الفاضل يكون بتأييد الوحي الإلهي للرئيس الأول للدين الفاضل ، لقد اقترحنا آنفاً[2] مرحلتين في تطور فكر الفارابي ، ونؤكد هنا هذا الاقتراح موضحين أن الرأي الذي يرى فيه الفارابي أن الدين الفاضل والأكمل في الفضل هو الدين الموحى به ، إنما يمثل مرحلة لاحقة في تطوره الفكري ومتأخرة من حياته .

بالنسبة للدين الفاضل لا نجد كلمة « تطور » هي الملائمة - بحسب ما أوضح الفارابي - لوصف ما يعتريه من أنواع التغيير أو التعديل على أيدي الرؤساء التالين الذين هم في مرتبة الرئيس الأول (الذي هو نبيّ) ، وذلك ليتلاءم مع الزمان الجديد لكل رئيس ، وإنما وضعنا كلمة « ملاءمة »[3] ، ذلك أن الأمر في الدين الفاضل يختلف عن التطور الطبيعي المشار إليه للفلسفة التي جاءت نهاية له ، فالرئيس الذي يأتي بعد الأول ويكون مثله ، لا يغيّر في جزء الآراء من الدين ، وإنما يغير في الأفعال أو الأسلوب الذي يعرض فيه الآراء لا في جوهر الآراء ، أما الرؤساء الذين يأتون بعد انقطاع تسلسل الرؤساء الأفاضل المؤيّدين بالوحي ، فإن من يرأسون بعدهم يحذون حذو من تقدمهم عن طريق الاستنباط من « الأشياء التي صرح الأول بتقديرها »[4] ، هذه الضرورة هي التي أوجدت علم الفقه ليقوم الرئيس ، غير المؤيّد بالوحي ، بهذه المهمّة الضرورية .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٥٢ .

(٢) انظر ما تقدم .

(٣) انظر ما تقدم الفقرة المعنونة : تلاؤم الدين مع التغير في الزمان ، فيما تقدم .

(٤) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٥٠ .

هذا ما يحدث بالنسبة للدين الفاضل المؤيّد بالوحي ، وهو ليس تطوراً من مرحلة أدنى إلى لاحقة أعلى ، كما هو الحال في تطور الصنائع القياسية التي انتهت إلى الفلسفة البرهانية ؛ ونسأل هنا عن الدين الفاضل الآخر الذي يقوم على الفلسفة اليقينية البرهانية (الوارد ذكره في كتاب الحروف) ، ترى هل يتطور ، أم يعدّل بحيث يتلاءم مع تغير الأزمان؟ لم يقدم الفارابي جواباً واضحاً عن هذا ، ولسنا نرى القول هنا بأن خط تطور الفلسفة ، الذي بدؤه إنساني ، ويمتد مع الإنسان تطوراً عصراً بعد عصر ، يلتقي في هذه النقطة مع الخط الذي بدأ إلهياً من السماء متجهاً نحو إنسان هذه الأرض ثم بعد ذلك يتابعان السير معاً بنفس الهيئة والكيفية ما دام كل منهما ديناً فاضلاً ، لا نريد أن نرى هذا الرأي الذي يمكن أن يقال ، لأننا التزمنا أن نجعل الفارابي يتكلم في الدرجة الأولى ، حتى لا نخرج عن هدف دراستنا في عرض فلسفة الدين عند الفارابي .

لقد رأينا فيما تقدم جوانب من التشابه بين الفلسفة والدين في بعض العناصر وجوانب أكثر من الاختلاف في عناصر أخرى ، وهذا ينفي أن تكون الفلسفة هي الدين ، برغم ما قاله الفارابي مما قد يفهم منه هذه النتيجة خطأ[1] ، وهو قوله : « ومتى حصلت هذه الأشياء النظرية التي تبرهن في العلوم النظرية ، مخيلة في نفوس الجمهور ... وحصلت الأشياء العملية بشرائطها التي بها وجودها ممكنة في نفوسهم ... فقد حصلت الأشياء النظرية والعملية تلك ، وهذه بأعيانها ، إذا كانت في نفس واضع النواميس فهي فلسفة وإذا كانت في نفوس الجمهور فهي ملّة »[2] ، فهذا القول يتفق مع ما قدمناه ، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن « الملّة » فاضلة ، وأن واضع النواميس فيها نبيّ وفيلسوف كامل في آن معاً ، وذلك بسبب ما يفيض من العقل الفعّال على قوته

(١) هذا فهمه عبد السلام بنعبد العالي في بحثه الموسوم : الفلسفة السياسية عند الفارابي ، ط٢ ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ١٠٠ .

(٢) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ٩٤ .

المتخيلة وعلى قوته الناطقة - كما تقدم بيانه آنفاً[1] - وليس بسبب كسبه الخاص وتدرّجه في مراحل الدراسة اللازمة لإعداد الفيلسوف ، والنتيجة من كل ما تقدم أن الفلسفة الفاضلة (البرهانية اليقينية) والدين الفاضل أمران مختلفان لا تطابق بينهما ، لكن هذا الاختلاف لا يعني أبداً أنهما متعارضان أو على طرفي نقيض ، بل الأمر في حقيقته أن بينهما تعاون ما ، إن الفلسفة البرهانية تعطي براهين الآراء والأفعال المقدّرة في الدين الفاضل ، « فالجزء العملي من الفلسفة ... هو الذي يعطي .. برهان الأفعال المقدّرة التي في الملّة الفاضلة .. و .. الجزء النظري من الفلسفة هو الذي يعطي براهين الجزء النظري من الملّة »[2] . إن الأفعال المقدّرة في الدين إنما هي جزئيات تدخل تحت مبادئ أو قواعد كلية ، « وكلياتها في الفلسفة العملية »[3] والآراء المقدّرة في الدين هي قضايا نظرية مقدمة « بلا براهين » لكن توجد « براهينها في الفلسفة النظرية »[4] ، هذا بطبيعة الحال لا يوجب تعارضاً بين الفلسفة البرهانية والدين الفاضل ، كما أنه أيضاً ، لا يوجب تطابقاً ، لقد عبّر الفارابي عن هذه العلاقة بقوله : « الجزءان اللذان فيهما تلتئم الملّة [الفاضلة] هما تحت الفلسفة »[5] ، هذه « التحتية » تثير في الذهن معنى الدونية في الأهمية ، ولذلك حرص الفارابي على توضيح ما يقصده بكون علم أو نظام معرفي يقع تحت علم آخر أو نظام معرفي آخر ، مبيّنا أن هذا الترتيب للأعلى ولما يأتي تحته ، ترتيب علمي منطقي صرف ، أخذ فيه هذا الاعتبار فقط ولم تؤخذ فيه الاعتبارات الأخرى الكثيرة كالنظر إلى الدور الذي يؤديه كل من الدين والفلسفة في حياة الناس أو اعتبار شرف المصدر أو الفاعل المباشر أو غير ذلك مما يمكن أن يؤخذ أساساً للتصنيف ، يقول الفارابي موضحاً ذلك : « إن الشيء إنما يقال إنه جزء لعلم أو أنه تحت علم بأحد وجهين : إما أن تكون براهين ما

(١) انظر توضيح ذلك فيما تقدم .

(٢) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٤٧ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٧ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٤٧ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٤٧ .

أخذ فيه بلا براهين هي في ذلك العلم ، أو إذا كان العلم الذي يشتمل على الكليات هو الذي يعطي أسباب الجزئيّات التي تحته »[1] ، وهذان المعنيان « للتحتية » المعرفية أو العلمية موجودان في علاقة الفلسفة بالدين ؛ المعنى الأول موجود بين الآراء المقدّرة في الدين والفلسفة النظرية ، والمعنى الثاني موجود بين الأفعال المقدّرة فيه والفلسفة العملية .

إن الفلسفة تقدم للدين خدمة ليست يسيرة في بعض الأحوال ، فالفلسفة هي التي تقدم المعيار الذي يميّز به الدين الفاضل من الباطل ، وهي التي تقدم البراهين على صواب آراء الدين وعلى صواب الأفعال المقدّرة فيه ببيان شرائطها وغاياتها والمبادىء الكلّية التي تنطوي تحتها ، الأمر الذي يفيد في الدعوة إلى الدين ونشره عند غير أتباعه ، كما يفيد في ترسيخ الاعتقاد به عند أتباعه الذين يقتربون من مستوى الخاصة ، وأخيراً يفيد في الدفاع عن الدين ضد المعاندين له .

ولعله لا يخلو من دلالة أن نلاحظ أن الفارابي لو كان أخذ بمفهوم الخادم والمخدوم أساساً لترتيب الفلسفة والدين لجعل الفلسفة الخادمة تحت الدين المخدوم ، وهو أمر موجود في كلام فيلسوفنا ، لكن ترتيبه المتقدم للفلسفة والدين يعطي دلالة قوية على ما في ذهن الفارابي ، وهو أنه يقارن بين الدين والفلسفة باعتبارهما نظماً معرفية ، وأن الفلسفة تشغل من ذهنه المكان الأساس ؛ وهي ، لا الدين ، موضع الاهتمام الأول ، بالرغم من أن الكتاب الذي وردت فيه هذه الأفكار مخصص للبحث في الدين (أعني كتاب الملّة) ،وهذا ما يجعلنا نؤكد أن الفارابي كان في عمله هذا فيلسوفاً في فلسفة الدين على درجة عالية من الكفاءة الفلسفية ، أليست الفلسفة عنده لها في كل شيء مدخل؟

لقد أعلى الفارابي من شأن الفلسفة ، وهو أمر في ظني ليس موضع جدال ، ولكننا نطرح سؤالاً لنلتمس الإجابة عنه عند فيلسوفنا : هل كانت الفلسفة عند الفارابي تغني

(١) المصدر السابق ، ص ٤٧ .

عن الدين وتقوم مقامه وتؤدي دوره؟ الحق أننا لم نجد في كلام الفارابي ما يفيد ذلك ، لقد وجدناه يقول بأن وضع النواميس والتشريع ، ووضع الدين الفاضل يأتي بعد استكمال الفلسفة البرهانية اليقينية ، لكنه لم يقل إن أحدهما يغني عن الآخر ، أو أن الفلسفة تقوم مقام الدين وتؤدي دوره ، ووجدناه يفرق بين أسلوب الخطاب في الفلسفة وأسلوب الخطاب في الدين ، لأن كل أسلوب يؤدي غايته عند قطاع من الناس ولا يؤديه عند قطاع آخر غيره .

إن الفارابي في كتاباته الأخيرة[1] ، ومنها كتاب الملّة ، يقدّر الدين الفاضل الموحى به ويؤكد أن « الرئيس الأول الفاضل [للدين] إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله إليه »[2] ، وسياق كتاب الملّة يجعل هذا الدين الموحى به هو وحده الدين الفاضل في مقابلة الأديان غير الفاضلة من جاهلية أو ضالّة أو مموّهة ، وإن كان في هذه الكتابات لم يغير آراته في الفلسفة والعلم النظري بعامّة ، ومنها : آراؤه في العقول والصدور والنفس وقواها والصلة بينها جميعاً ، وفي تفسيره « كيف يكون وحي الله تعالى إلى الإنسان الذي يوحي إليه وكيف تحصل في الإنسان القوّة عن الوحي والموحي »[3] ؛ إن للفلسفة دورها الهام في حياة الإنسان والمجتمع ، لكن الفلسفة في حدّ ذاتها ومن حيث هي علوم نظرية وعملية لا تكفي لإقامة الدين الفاضل ، ولا تكفي لممارسة المهنة الملكيّة أي رئاسة المدينة الفاضلة إن « معرفة الأشياء الكلّية » ضرورية لكن ممارسة المهنة الملكيّة الفاضلة تحتاج إلى « قوة أخرى [تستفاد] عن طول التجربة والمشاهدة ، يقدر بها على تقدير الأفعال في كميتها وكيفيتها وأزمانها ... ، [وهذه القوّة] يسميها القدماء التعقل ، [... إن] العلم المدني ...

---

(1) انظر المحاولة الجادة لتحديد زمن كتابة بعض مؤلفات الفارابي ، التي قام بها د . سحبان خليفات في نشرته لـ : رسالة التنبيه ، ص ص ٢٩-٣٨ ، وفيها يقترح عام ٣٧٧هـ زمناً لتأليف كتاب الملّة ، أي قبل وفاته بعامين .

(2) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٤٤ .

(3) المصدر السابق ، ص ٤٤ .

جزء من الفلسفة ... [يفحص عن] الكليات ... [ويضع شروط تقدير الجزئيات ، لكنه] يتركها غير مقدرة بالفعل لأن التقدير لقوة أخرى غير الفلسفة »[1] .

هذه النصوص - في تقديرنا - تكفي للإجابة عن السؤال المطروح ، وهي أن الفلسفة البرهانية لا تغني عن الدين الفاضل الموحى به ولا تقوم مقامه ، لكنها تساعده في تحقيق هدفه النهائي ، ألا وهو تحقيق السعادة التي في الحياة الأولى والسعادة التي في الحياة الآخرة .

ما تقدم كلام عن الصلات بين الفلسفة الكاملة ، أي البرهانية اليقينية والدين الفاضل ، وقد كان ذلك نطاق معالجتنا الذي تحدد من البداية ، لكن الفارابي يتكلم عن « فلسفة مظنونة أو مموّهة » ، « تصحح آراؤها بـ [الأقاويل] الخطابية أو الجدلية أو السوفسطائية ، [وهذه انفلسفات] لم يمتنع أن تقع فيها كلها أو في جلّها أو في أكثرها آراء كلها كاذبة لم يشعر بها »[2] ، مثل هذه الفلسفات لا يمكن بطبيعة الحال أن يكون فيها تصحيح الآراء النظرية في الدين الفاضل ، ولا أن يكون فيها كليّات الأفعال المقدّرة فيه ، وإذا رام قوم أن يؤسسوا على مثل هذه الفلسفات ديانة ، فإنها ستكون ديانة باطلة ، وسيقع فيها « آراء كاذبة كثيرة »[3] .

هذه الديانة الفاسدة ، التابعة لفلسفة فاسدة ، تعاند هي وأتباعها الفلسفة الصحيحة ، والفلسفة الصحيحة معاندة لها[4] ، وأما إذا كان الدين تابعا لفلسفة صحيحة ونقل إلى أمة أخرى قبل أن « تحدث فيهم الفلسفة عن قرائحهم ... ، ثم نقلت إليهم الفلسفة التي هذه الملّة (الدين) تابعة لها في الجودة ، لم يؤمن أن تضاد تلك الملّة الفلسفة ويعاندها أهلها ويطرحونها ، ويعاند أهل الفلسفة تلك الملّة ، ما لم يعلموا أن تلك

(١) المصدر السابق ، ص ص ٥٨-٥٩ .
(٢) الفارابي ، كتاب الحروف ، ص ١٥٣ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١٥٤ .
(٤) المصدر السابق ، ص ١٥٥ .

الملّة مثالات لما في الفلسفة ، ومتى علموا أنها مثالات لما فيها لم يعاندوها هم ، ولكن أهل الملّة يعاندون أهل تلك الفلسفة ... ولا يؤمن أن تلحق الفلسفة وأهلها مضرّة عظيمة من تلك الملّة وأهلها »[1] .

هذا الرأي الذي يقول به الفارابي هنا حول الصراع بين الدين الفاضل و « الفلسفة الكاملة » ، حين لا يحدث فيهم الدين بعد اكتمال الفلسفة ، وإنما حين ينقل إليهم الدين الفاضل أولاً ثم بعد أن يتمكّن من نفوسهم ، تنقل إليهم الفلسفة الكاملة – هذا الرأي – نعرضه هنا على أنه جزء من فلسفة الدين عنده ولا نريد أن نجد له تأويلاً أو انطباقا على حالة ما جزئية من حالات الدين ، ولعلنا نفعل شيئاً كهذا في الجزء المخصص للتعليق على آرائه .

(١) المصدر السابق ، ص ١٥٥ .

تعقيب ومناقشة

حاولنا فيما تقدم أن نجعل الفارابي هو المتكلم ، إذ كنا في مقام التأريخ لآرائه بالدرجة الأولى في موضوع هام هو فلسفة الدين ، أما هنا فإننا سنحاول تقديم تعليقات ومناقشات حول هذه الآراء محاولين ، قدر الطاقة ، ربطها بواقع العصر الذي عاشه الفارابي نفسه ، غير متجاهلين ما يمكن أن توحي به هذه الآراء من أفكار لأبناء هذا العصر .

إننا مع الفارابي هنا أمام عمل يكاد يكون غير مسبوق في ضوء الصورة التي نجدها عنده ، إنه بحث فلسفي حول الدين بعامّة ، وليس ديناً بعينه ، أو بلفظ آخر ، هو بحث في فلسفة الدين قدمه الفارابي في صورة متخصصة ومتقدمة تجعلنا نقول إنه بحق المؤسس لهذا المبحث من مباحث الفلسفة الذي يعتبره مؤرخو الغرب مبحثاً حديثاً ، ظهرت بداياته على أيدي ليبنتز وهيوم وكانت وهيجل ، لقد قدم لنا فيلسوفنا مفهوما للدين دقيقاً وواضحاً ، ويعبر عن جوهر الدين الصحيح ، وعالج عناصره كما عالج عدداً من القضايا الرئيسة التي تثار في هذا المبحث من مباحث الفلسفة ؛ ونحن وإن كنا نعتزّ بما أسسه وأنجزه فيلسوفنا المسلم في مجال فلسفة الدين ، فإننا لم نقصد القول إنه استوفى بحث جميع القضايا التي تثار في مبحث فلسفة الدين في عصرنا هذا ، فحسبه أنه رائده .

إن حديث الفارابي عن الدين بعامّة ، ضمن مبحث فلسفة الدين ، يجعله قابلاً لأن ينطبق على أكثر من دين ، ولذلك دلالة على إحاطة صاحب البحث بموضوع بحثه ، إذ لو كان كلامه لا ينطبق إلا على حالة واحدة بعينها من حالات الدين ، لما كان البحث داخلاً في مبحث له صفة العموم والشمول أساساً ، وأعني مبحث فلسفة

الدين ، لقد حاول أحد الباحثين[1] الجادين قراءة كلام الفارابي عن الدين الوارد في كتاب الحروف بطريقة معينة ليعني حالة معينة من حالات الدين ،وهي على كل حال قراءة محتملة ولا أقول قطعية أو وحيدة ، فهناك قراءات أخرى محتملة غير هذه القراءة المشار إليها ، (وهي أن الملّة التي يقصدها الفارابي هي المسيحية) ، وأذكر واحدة منها ، أقارنها بما أورده الباحث الفاضل ، وهي قراءة ما ورد في كتاب الحروف عن ظهور الملّة الفاضلة بعد وصول التطور الطبيعي للفكر الإنساني مرحلة العلم البرهاني اليقيني على يد أرسطو[2] ، على أن هذه الملّة إنما هي ديانة الصابئة التي كان مركزها حرّان ، هذه المدينة التي كانت معروفة بمدرستها الفلسفية التي ورثت الفلسفة اليونانية عن أثينا مروراً بالاسكندرية وأنطاكية ، في هذه المدينة (حرّان) أمضى الفارابي قرابة عشر سنوات من عمره ما بين الأربعين والخمسين[3] طلباً للفلسفة ، لا شك أنه اطّلع في هذه الفترة على ديانة الصابئة بجانب اطلاعه على الفلسفة اليونانية في مرحلة ازدهارها وفي مراحلها المتأخرة ، إذ كل ذلك كان متاحاً في مدرسة حرّان المشهورة ، ديانة الصابئة هذه ، التي من أبرز صفاتها القول « بالتوحيد المبنيّ على التنزيه لذات الله ، والعناصر الفلسفية المأخوذة في الغالب عن أرسطو »[4] ، يمكن أن تكون أقرب إلى ما قاله الفارابي في الموضع المشار إليه من المسيحية ، إذ هي معتمدة فعلاً على الفلسفة اليونانية ، وبها عناصر كثيرة منها[5] ، لقد ذكرنا هذه القراءة المحتملة - ولا

---

(١) هو د . محمد عابد الجابري ، في بحثه الموسوم : مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية ، ضمن : **الفارابي والحضارة الإنسانية** (وقائع مهرجان الفارابي) وزارة الإعلام ، بغداد ، ١٩٧٥ - ١٩٧٦م ، ص ص ٣٣٩-٣٧٦ . انظر هذا الرأي ص ص ٣٥٦-٣٥٨ .

(٢) الفارابي ، **كتاب الحروف** ، ص ص ١٥٢-١٥٣ .

(٣) د . توجيما ، الفارابي ، مقالة ضمن : **الفارابي والحضارة الإنسانية** ، ص ص ٣٧٩-٣٨٠ .

(٤) د . محمد عبدالهادي أبو ريده ، هامش رقم (١) ، ص ص ٢٢-٢٣ ، في كتاب : ت . ج . دي . بور ، **تاريخ الفلسفة في الإسلام** ، ترجمة : محمد عبدالهادي أبو ريده ، ط٤ ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٧ .

(٥) يمكن الرجوع إلى ابن النديم في **الفهرست** ، وإلى الشهرستاني في **الملل والنحل** ، والبيروني في **الآثار الباقية** للتعرف على ديانة الصابئة بصورة أكثر وضوحاً .

نريد أن نجزم بصوابها - بوحي من فرضية وضعها المرحوم د . علي سامي النشار في بحث له عنوانه : « نظرية جديدة في المنحى الشخصي لحياة الفارابي وفكره »[1] ، عبّرعنها ، بعد أن قدّم عدداً من الملاحظات والقرائن ، بقوله : « هل أنتهي من هذا إلى أن المنحى الشخصي للفارابي أنه أحد أبناء الصابئة الحرنانية ، فيه تراثهم وفيه حشويتهم الفلسفية ، حتى ابتعد شيئاً فشيئاً عن الصابئة وحشوياتها ؟ إنني أضع نظريات وفروضاً هي محاولة للتوصل إلى توضيح هذا التراث المختلط الذي لا يمكن أبداً أن يتناسق جزء منه مع الآخر بدون أن يميّز المقلد منه من الأصيل »[2] ، إن ملاحظة كهذه من أستاذ صاحب اطلاع واسع ونظرات متأنية في مجال الفكر الفلسفي في الإسلام ، يصعب إغفالها في بحث كالذي نحن فيه عن فيلسوفنا . والحق أن هذه الملاحظة دفعتنا إلى تتبع أفكار الفارابي في كتبه : كتاب الحروف ، وتحصيل السعادة ، والجمع بين رأيي الحكيمين ، وآراء أهل المدينة الفاضلة ، وكتاب الملّة فوجدنا أن الفارابي في كتبه الأخيرة والتي أحدها كتاب الملّة - كما تقدمت الإشارة إلى ذلك - كان أقرب إلى التعبير عن الإسلام منه في كتاب الحروف ، حين بحث موضوع الدين بعامّة ، كما لاحظنا أن الدين الإسلامي كان هو الغالب على تفكيره - في كتاب الملّة - أكثر من غيره من الأديان وهو يتكلم عن الدين الفاضل وما ينطوي عليه من آراء مقدرة وأفعال مقدرة قدّم تفصيلاً لموضوعاتها .

الحق أن الفارابي أعطى الفلسفة مكانة الصدارة على الدين ، وهذا الأمر لم يتخل عنه فيلسوفنا حتى آخر أيام حياته ، فهو حتى في كتاب الملّة يجعل الدين الفاضل تحت الفلسفة من حيث هما نظم معرفية ، وإن كان يدرك الدور الاجتماعي والسياسي الذي يقوم به الدين في حياة الأمم ، إن ما لاحظه فهمي جدعان بعد النظر المتأنّي في فكر الفارابي و « تجربة العلم والفعل عنده » هو أن تغييراً حدث عند الفارابي جعله يعطي الدين اهتماماً أكثر ، يقول الأستاذ جدعان في خاتمة بحثه : « ولعل

(١) منشورة في : الفارابي والحضارة الإنسانية ، ص ص ٤٢٣-٤٣٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٣٤ .

عدم الاستماع إلى الفلسفة هو الذي جعله يفسح مجالاً متنامي الاتساع للملّة القائمة على الشرع [الموحى به في الإسلام] كطريق إقناعي تخيّلي ناجح يمكن أن يحقق الإصلاح المدني لكنه يصعب علينا أن نذهب إلى القول إن الفارابي قد سلّم بهزيمة الفيلسوف »[1] ، هذه الملاحظة لا تعاند فرضية الأستاذ النشار ، إذ كليهما تشيران إلى تغيير في موقف الفارابي الفكري نحو الدين الإسلامي ، وإن كانت الأولى تنطوي على فرضية خطيرة في تقييم فلسفة الفارابي ، وأعني انتمائه إلى الصابئة ، إن أحدا من المؤرخين القدامى لم يذكر ذلك عنه ، لكن أن تكون أفكاره تأثرت بأفكار صابئة حرّان حيث تلقى الفلسفة ، فذلك أمر محتمل تماماً ، لكنه يحتاج إلى جهد خاص يبذل للتحقق منه .

يكاد يكون هناك شبه إجماع على أن همّ الفارابي وهاجسه كان سياسياً بالدرجة الأولى ، وهذا غير خاف على كل من يطالع كتبه وبخاصّة الأخيرة منها ، لكن تكرار ذكره للدين والإشارة إلى وضعه في المجتمع والدور الذي يقوم به في الحياة الاجتماعية السياسية لأهل المدينة الفاضلة بخاصّة والمدن بعامّة ، وتأليفه كتاباً خاصاً للبحث في موضوع الدين (أعني كتاب الملّة) يشير إلى أن الدين كان أيضاً هاجساً من هواجسه وشاغلاً من شواغله الفكرية في أكثر من جانب ، فقد رأى أنه لا يمكن توحيد جهود أهل المدينة لتحقيق هدفهم المشترك وهو السعادة القصوى دون قيام دين فاضل « تجتمع به آراؤهم واعتقاداتهم وأفعالهم ، وتأتلف .. [به] أقسامهم وترتبط وتنتظم »[2] ، وهذا يشير إلى قناعة الفارابي الكبيرة بدور الدين في حياة الناس الاجتماعية والسياسية ، في الوقت الذي كان فيه فيلسوفنا على قناعة أيضاً بأن الفلسفة ، من حيث هي فلسفة ، لا تقوم به ، هذا الجانب من الاهتمام بالدين ، أعني محاولة دراسته فلسفياً ، لا يتعارض مع أن السياسة كانت الهاجس المسيطر على الفارابي ، إن دراسته للدين دراسةً علميةً ، تحقق هدفين : الأول علمي صرف ،

(١) د . فهمي جدعان ، نظرية التراث ، ص ٢٥٦ .

(٢) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٦٦ .

أي فهم هذه الظاهرة ، أما الثاني فهو استخدام هذه المعرفة العلمية لتحقيق الغرض السياسي الذي يسيطر على فكر الفارابي ، وهو في نظرنا ونظر الفارابي قبل ذلك ، استخدام مشروع تماماً وفق تصور الفارابي للفلسفة .

من جانب آخر ، كان اهتمامه بالدين اهتماماً نابعاً من رغبة قوية للتوفيق بين الدين والفلسفة ، إنه فيلسوف ، وثقته بالفلسفة في قدرتها على حل مشكلات الإنسان وتحقيق سعادته القصوى وخيره الأسمى تكاد تكون مطلقة ، لكن الفلسفة ليست ممكنة للجميع ، فهي للخاصة ، بل لخاصّة الخاصّة ، وهناك الدين الذي يفهمه الجمهور والذي يبيّن لأتباعه ويقنعهم بأساليب الإقناع المختلفة ، بأنه يحقق لهم خيرهم في هذه الحياة الأولى وفي الحياة الأخرى ، هذه الحياة التي يؤمن بها الفارابي بطريقته الفلسفية ، إيماناً قائماً على البرهان ، كان يشعر أن عليه أن يواجه هذا الواقع معرفياً ومنطقياً وعملياً بكل ما ينطوي عليه من تفصيلات ، دون أن يسلّم بهزيمة الفيلسوف ، كما لاحظ الأستاذ جدعان ، بل ودون أن يسلم بهزيمة الفلسفة أيضاً .

لقد رأينا فيما تقدم الجهد الذي بذله الفارابي لوضع نظرية في المعرفة تتلاقى فيها المعرفة الموحى بها من الله للنبيّ ومعرفة الفيلسوف عند العقل الفعّال ، وهو ما شرحه في كتاب المدينة الفاضلة ؛ كما رأينا كيف حاول في كتاب الملّة والتحصيل ، أن يبيّن بطريقة منطقية ، كيف أن الدين يقع « تحت الفلسفة » وأن ما في الدين الفاضل هو « مثالات محاكية » لما في الفلسفة ، أما من الناحية العملية ، بالمعنى البرجماتي ، فقد أبان الفارابي أن توحيد آراء أهل المدينة الفاضلة لا يتمّ إلا باعتناقهم ديناً فاضلاً ، فإذا توحّدت آراؤهم توحدت بعد ذلك أفعالهم لتحقيق غايتهم المشتركة وهي السعادة .

هكذا أيضاً ، حاول الفارابي التوفيق بين الفلسفة والدين ، لغاية علمية أولاً وسياسية في النهاية ، ستتضح للقارئ معالمها بصورة أكثر فيما سيأتي .

لقد حصل تطور إيجابي في تقدير الفارابي للدين خلال تطوره الفكري الذي نجده في كتبه المختلفة :

ففي كتاب الحروف ، الدين تابع للفلسفة - كما أشرنا آنفاً - وفي كتاب تحصيل السعادة ، « الملّة محاكية للفلسفة عندهم »[1] ، والضمير « هم » يشير هنا إلى الأمم السابقة التي كانت لديها الحكمة ، وهي كما حصرها : الكلدانيون ، ثم المصريون القدماء ، ثم اليونانيون ، ثم السريان[2] ثم العرب ؛ وهذا هو التسلسل الذي انتقلت وفقه الفلسفة حتى وصلت إلى العرب[3] ، إنّ هذا هو « رأيهم » ، هو الرأي الذي - على ما يبدو - تعلّمه الفارابي واقتنع به في حرّان ، وذكره في كتاب الحروف ، أما رأيه الخاص به فقد ذكره بعد بضع صفحات من الكتاب نفسه متضمناً في قوله : « إن الذي سبيله أن يشرع في النظر [أي تعلم الفلسفة ، عليه أن] ... ، وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملّة التي نشأ عليها ، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التي في ملّته »[4] ، لقد أصبح الدين عنصراً يراعى في إعداد الفيلسوف - وهو في سياق كتاب الحروف ليست له هذه المكانة ، إذ لا توجد أية إشارة إلى الحاجة إليه في إعداد الفيلسوف - إننا نرى هنا تدرّجاً في تقدير الدين سيصل في كتاب الملّة إلى القول بأن الدين الفاضل هو دين مؤيّدٌ رئيسه الأول بالوحي الإلهي ، لكنه من حيث نظام معرفي يظل « تحت الفلسفة » .

إن ما أورده المؤرخون لسيرة الفارابي من أنه كان يتزيّا بزيّ أهل التصوّف في أواخر أيامه لإشارة إلى توجه جديد غير ذلك التوجه الذي كان عليه قبل أن تقترب شمس عمره في هذه الحياة الأولى من مغربها ، وأعني التزيّي بزيّ الأتراك الذي كان عادته وشأنه - والذي سنرى له دلالة ما ، بعد قليل فيما يلي - إن دلالة التزيّي بزيّ أهل التصوف إنما تشير إلى أنه يريد التقرب من الله والاتصال بملكوته أو بعالم الحضرة

(١) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ٩٠ .

(٢) الفارابي هنا من الذين يرفضون القول بالمعجزة اليونانية ، أي الذين يجعلون الفلسفة إبداعاً يونانياً غير مسبوق في تاريخ الحضارات ، وهؤلاء القوم معظمهم من مؤرخي الغرب ، وشهادة الفارابي هنا ورأيه بأن الفلسفة كانت في حضارات سابقة ثم نقلت إلى اليونان جدير بالاهتمام .

(٣) المصدر السابق ، ص ٨٨ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٩٥ .

الإلهية ، وهو أمر تتيحه فلسفته الفيضية ، ويتيحه الدين الإسلامي - الأمر الذي وضّحه المتصوفة المسلمون - لكن اختياره زيّ هؤلاء دون غيره من الأزياء التي يمكن أن يرتديها المرء ، يعطي مؤشراً - في نظرنا - على أنه مقتنع بتوجه هؤلاء القوم ، وأنه أراد أن يعبّر عن موقفه وما يجده في داخله بهذا المظهر الخارجي ، مستبعدين أن يكون الفارابي قد فعل هذا نفاقاً ، وإذا كان ذلك كذلك ، فإن موقف الفارابي الفكري والعملي من الدين قد تغيّر في أواخر أيام حياته تقديراً للدين الإسلامي بخاصّة ولمكانته ودوره في حياة الإنسان .

حقاً ، لقد ارتفعت مكانة الدين عند الفارابي مع تقدمه في العمر أو النضج الفكري ، لكن ذلك لم يكن تسليماً منه بهزيمة الفلسفة ولا بهزيمة الفيلسوف ، إن الفيلسوف بالحقيقة « إنسان درجته مساوية تماماً لدرجة الملك بالمعنى الكامل ، والإمام بالمعنى الكامل ، وواضع النواميس بالمعنى الكامل ، أي النبيّ[1] ، فإذا وجد هذا الفيلسوف في مجتمع ما ولم يُنتفع به فليس عدم النفع به من قبل ذاته ، ولكن من جهة من لا يصغي ، أو من لا يرى أن يصغي إليه ، فالملك أو الإمام هو بماهيّته وبصناعته ملك وإمام سواء وجد من يقبل منه أو لم يجد ، أطيع أو لم يطع ، وجد قوماً يعاونونه على غرضه أو لم يجد [مثله في هذا مثل] الطبيب [الذي هو] طبيب بمهنته وبقدرته على علاج الناس ، وجد مرضى أم لم يجد ، وجد آلات يستعملها أو لم يجد ، كان ذا يسار أو فقر ... »[2] ، إن الفيلسوف هنا لم ينهزم لأن ماهيته لم تتغير ، إنه « لا يزيل إمامة الإمام ولا فلسفة الفيلسوف ولا ملك الملك ، ألا تكون له آلات يستعملها في أفعاله ولا ناس يستخدمهم في بلوغ غرضه »[3] .

هذا القول من فيلسوفنا ينطوي على اعتراف بالفشل ، أو لنقل تعبير عن خيبة الأمل ، بسبب عدم الانتفاع به وبما يحمله من فلسفة وحكمة ، ناتجة عن عدم الإصغاء

---

(١) انظر توضيح الفارابي لهذه الألقاب المذكورة في : **تحصيل السعادة** ، ص ص ٩٢-٩٣ .

(٢) المصدر السابق ، ص ص ٩٦-٩٧ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٩٧ .

إليه ، وعدم وجود أناس يستخدمهم في بلوغ غرضه ، ويبدو من هذا كله أن الفارابي قد حاول أن يكون رئيساً لمدينة ما فاضلة ، أو مشاركاً في رئاسة مدينة فاضلة باعتباره فيلسوفاً ، فلم يتسنى له ذلك ، لا لعيب فيه أو في طبيعة العلم الذي يحمله ، كما رأينا آنفاً ، إن السبب في غيره ، ويبدو أن الفارابي لم يكن يرى أن يفرض الفيلسوف آراءه بالقوّة ، أو باللجوء إلى تكوين حزب سياسي ، أو اللجوء إلى العنف والثورة ، ليصل إلى ما يريد ، ويحقق رسالته التي يحملها كفيلسوف ، إن سيرته وآراءه تشيران إلى أنه كان يريدها ، أي رئاسة المدينة ، أن تأتي إليه منقادة ، كما قال الشاعر مادحاً أحد الخلفاء حين تسلم مقاليد الخلافة :

أتـتـه الـخـلافـة منـقـادة ... إلـيـه تـجـرر أذيـالـهـا
فـلـم تـك تـصـلـح إلا لـه ... ولـم يـك يـصـلـح إلا لـهـا

لم تأتِ الرئاسة إلى الفارابي منقادة رغم اعتقاده في نفسه أنه يصلح لها وتصلح له ، إن القصة التي تروى عن أول لقاء كان بين الفارابي وسيف الدولة هي قصة منسجمة تماماً مع نظرة الفاربي إلى نفسه وثقته العالية بها ، وأنه في ماهيته وصنعته ، رئيس حكيم إمام فيلسوف .

يروي ابن خلكان في قصة اللقاء هذا أن الفارابي أُدخل على مجلس سيف الدولة « وهو بزيّ الأتراك ، وكان ذلك زيّه دائماً ، فوقف ، فقال له سيف الدولة : اقعد . فقال : حيث أنا أم حيث أنت ؟ فقال (سيف الدولة) : حيث أنت . فتخطى رقاب الناس حتى انتهى إلى مسند سيف الدولة وزاحمه فيه حتى أخرجه عنه ... »[1] ، أليس هذا ما يعتقده الفارابي - الذي كان زيّه دائما زيّ الأتراك - في تقديره لنفسه ، إنه رئيس إمام فيلسوف ، فمن « حيث هو » يحق له أن يزاحم سيف الدولة الحمداني ، رئيس الدولة الحمدانية ، في موقعه « ويخرجه عنه » ، إذ هو ، « من حيث هو » أولى منه بهذا الموقع ، وإن لم يكن عربيّ الأصل ولا يرجع نسبه إلى قريش ، هذا الشرط الذي اشترطه أغلب المفكرين السياسيين للإمام .

---

(١) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، تحقيق : د . احسان عباس ، جـ٥ ، ص ١٥٦ .

لقد قيل إن الفارابي كان يعبّر في آرائه حول الرؤساء الثواني عن « تطلع القوى الاجتماعية النامية في عصره ، وبالتالي يعالج فيها إشكالية العصر »[1] ، وهذه القوى هي من الشعوب التي دخلت في الإسلام ، وأخذت تمسك شيئا فشيئاً بدوالب الاقتصاد والتجارة على مستوى شبه عالمي »[2] ، فكأن العامل الاقتصادي التجاري هو وراء تطلعات هذه القوى التي يمثل الفارابي تطلعاتها في آرائه ، إننا لا نوافق على هذا الرأي تماما وبالكليّة ، نعم إن الفارابي في آرائه لا بدّ وأنه كان يمثل تطلعات فئة أو فئات أو قوى من المجتمع ، أحس هو إحساساً قوياً بمشكلاتها وعرف بنوع من التجربة الذاتية ما تصبو إليه وتتطلع صوبه هذه الفئات ، التي لا بدّ أن يكون هو منها أو مشاكلاً لها ومشاكلة له ، وهي فئة المسلمين من الأصول غير العربية ، هذه الفئة التي نبغت في العلوم كما هو معروف ، وهو الأهم في نظرنا من نفوذها الإقتصادي ، هذا النبوغ والتفوق العلمي يؤهلها لأن تصل إلى أعلى المناصب في الدولة ، إلى رئاسة كاملة للدولة أو المشاركة فيها . وليس النسب هو الأهم ، الأهم هو مجموعة الصفات العلمية والشخصية والخلقية التي ينبغي أن يتصف بها رئيس الدولة ، إن إصرار الفارابي على أن يتزيّا دائما بزيّ الأتراك ، إنما هو تعبير عن اعتزاز بهذا التراث القومي ومحاولة للإعلان عن حضوره ، بل وعن حقه في الحضور في الحياة الاجتماعية ، ولماذا لا يصل هذا الحضور إلى الحكم وتولي الرئاسة مادامت الشرائط متوفرة متحققة .. ؟

أليس من حق الفارسي المسلم أن يطمح أو يفكر كما فكر الفارابي ؟ لا شيء يمنعه من ذلك ، لا شيء يمنع أن تكون له « مدينته الفاضلة » الخاصّة به بجوار مدينة فاضلة أخرى ، ويكون لكل منها دينها الفاضل الخاص بها .

لقد أكد الفارابي هذا الرأي مبرراً له بالقول بأن الدين محاكاة لما في الفلسفة من حقائق برهانية ، وأن واضع الدين الأول يحاكي هذه الحقائق بمثالات « لكل طائفة أو

---

(١) د . محمد عابد الجابري ، « مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية » ، ضمن : الفارابي والحضارة الإنسانية ، ص ٣٦٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٦٧ .

أمّة بالأشياء التي هي أعرف عندهم »[1] ويحدد « الأشياء التي سبيلها أن تقوم بها أمّة من الأفعال والملكات ويسددوا فيها نحو السعادة »[2] ، إن هناك اختلافات بين الطوائف والأمم في طريقة فهمها لحقائق الموجودات ، وفي أعرافها ، لهذا لا بأس من تعدد الأديان (الملل) وفقاً للطوائف أو الأمم مراعاة لأعرافها ، ولهذا يمكن « أن تحاكى هذه الأشياء [أي مبادئ الموجودات ومراتبها] لكل طائفة ولكل أمّة بغير الأمور التي تحاكى بها للطائفة الأخرى أو للأمّة الأخرى ، فلذلك قد يمكن أن تكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف مللهم ، وإن كانوا كلهم يؤمون سعادة واحدة »[3] ، فلتكن لكل أمّة أو طائفة ديانتها الخاصة ومدينتها الخاصة المستقلة : دين ودولة للترك ، ومثلها للفرس وثالثة للسريان ، ورابعة للعرب ، إلى آخر ما هنالك من طوائف ... !

إن الرؤساء الثواني عند الفارابي الذين يخلفون رئيس الدين الأول ، واضع الدين ، الذي يقدر الآراء والأفعال ، ينبغي ألاّ تكون صفاتهم أقل من صفات الرئيس الأول الذي قد يكون مؤيّداً بالوحي الإلهي ، إنه إذا انقطع الوحي فإن « الفيلسوف بالحقيقة » يقوم تماماً بمهمّة الرئيس الأول أي النبيّ أو الملك أو الإمام ، فيستطيع أن يشرّع ويضع النواميس للناس بكفاءة لا تقل عن كفاءة النبيّ ، ويستطيع أن يقود المجتمع ويرأس الدولة فيه ، وإذا سألنا بعد هذا ، في أي طائفة من طوائف المجتمع الإسلامي نجد هذا الفيلسوف؟ الجواب إن الغالبية العظمى من هؤلاء موجودة في الطوائف غير العربية الأرومة ، هذه التي كانت فيها الحكمة القديمة التي تنقلت من شعب لآخر حتى وصلت إلى العرب أخيراً ، وعليه فإذا كان المناسب والأكثر ملاءمة لهذه الطوائف والأمم أن يكون لكل منها دينها الخاص ودولتها الخاصة ، فتمام ذلك أن يكون لها رئيسها الخاص من بينها ، والرئيس موجود في هذه الطوائف

(١) الفارابي ، رسالة أبي نصر الفارابي في السياسة ، ضمن مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير العرب ، نشرها الآباء اليسوعيون : لمعروف و خ . اده شيخو ، ط٢ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩١١م ، ص٨٦ .

(٢) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ٨٤ .

(٣) الفارابي ، رسالته في السياسة (نشرة الآباء اليسوعيون) ، ص٨٦ .

ذات التراث والتاريخ الحضاري العريق ، لا تخلو طائفة منه ، فأهل هذه الطوائف هم أرباب الفلسفة ، وإذن فلتقم مدن فاضلة متعددة ، بدلاً من هذه المدن غير الفاضلة المتعددة الأصناف ، من « جاهلة » و « فاسقة » و « متبدّلة » و « ضالة » ، مما تزخر به الدولة الإسلامية المترامية الأطراف ، والتي لم تعد كما كانت من قبل ، دولة واحدة ذات سلطة مركزية قوية ، وإنما دويلات عديدة ، ولتطهّر تخوم هذه المدن الجديدة من « النوابت » الذين يفسدون حياة أهل المدن الفاضلة بغاراتهم ولصوصيتهم .

لعل هذا الذي نقوله أقرب إلى التعبير عن الإشكالية التي كانت تسيطر على تفكير الفارابي بعامّة وتفكيره في الأديان بخاصّة ، ولسنا نرى - في ضوء ما قدّمنا - ما رآه الدكتور الجابري في مشروع قراءته الجديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية ، وهو أن الفارابي « إنما يعبر عن الرغبة في قيام حكم مركزي يسود فيه العقل ، ويكون قادراً على الإمساك بجميع السلطات ، وبالتالي توجيه المجتمع العربي وتوحيده فكريا وسياسياً واجتماعياً »[1] ، إن ما تقدم ذكره عن مراعاة الملل لأعراف الطوائف والأمم يتعارض مع هذه النتيجة ، فلو سلمنا بأن الفارابي كان يهدف إلى إقامة مدينة فاضلة توحّد المجتمع الإسلامي بأسره ، فإذن لا بدّ من دين واحد يسودها ، ودين عام كهذا لن يراعي الفروق الأممية بين الطوائف والأمم التي ذكرها الفارابي ، والتي لأجلها نصّ صراحة على إمكان قيام أكثر من دين فاضل ومدينة فاضلة - كما أشرنا آنفاً - وربما يقال : إن الدين موجود وهو الإسلام ، وهو دين للناس كافّة ؛ لكن الفارابي لم يقل هذا عن الإسلام بل ولم يشر إليه ، لهذا لم نر دليلاً كافياً على أن الفارابي كان وهو يسعى لإصلاح الأوضاع الفاسدة في عصره ، يعتقد أن ذلك يكون من خلال إعادة توحيد المجتمع تحت سلطة مركزية واحدة وديانة واحدة هي الإسلام ، ولا حتى ديانة واحدة عقلية متمثلة في الفلسفة البرهانية الواحدة ، إذ أن الذي يوحد ليس الفلسفة وإنما الدين[2] بما فيه من آراء وأفعال مقدّرة ، كما تقدم ذكره .

---

(١) د . محمد عابد الجابري ، مقالته المذكورة سابقا ، ضمن : الفارابي والحضارة الإنسانية ، ص ٣٧٠ .

(٢) انظر هذا الرأي في : الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٦٦ .

يتحدث الفارابي في كتاب الملّة عن الرؤساء الثواني أو التالين للرئيس الأول للدين المؤيّد بالوحي - وقد أشرنا أكثر من مرّة ، إلى أن هذا الكتاب يمثل آخر ما انتهى إليه نظر الفارابي في الدين ، وما ذكره فيه يمكن أن يقرأ إسلامياً بتطبيقه على دين الإسلام ونبيّ الإسلام والأوضاع في المجتمع الإسلامي - فيقول : إذا « خلف » الرئيس الأول بعد وفاته رؤساء « مثله في جميع الأحوال »[1] ، فهؤلاء يصح لهم أن يغيّروا مما شرعه الأول لعلمهم أن ذلك هو الأصلح لزمانهم ، ويظل الأمر هكذا مادام حبل « الأئمة الأبرار »[2] من « الخلفاء » ، الذين هم مثل الرئيس الأول في جميع الأحوال ، لم ينقطع ، فإذا انقطع ولم يوجد من يخلف في الرئاسة ممن لهم نفس مواصفات الرئيس الأول ظهرت الحاجة إلى علم الفقه ، هذا العلم الذي يستخدمه هذا الرئيس ، الذي لا يملك المؤهلات للتغيير مثل « الأئمة الأبرار » لكي يشرّع للناس بحسب الزمان الذي هو فيه ، لكنه في تشريعه هذا لا يخرج عن الخط والسياسة والروح التي وضعها من تقدم من هؤلاء الأئمة ، فعليه أن يجتهد في تقدير الأفعال بشرط « أن يحتذي في التقدير حذو من تقدم ، ولا يخالف ولا يغير ، بل يبقى كل ما قدّره المتقدم على حاله ... »[3] .

وليتأمل معنا القارئ هذا الكلام ، إنه كلام يحتمل قراءتين أو ينطبق على وضعين : أحدهما أقرب والثاني أبعد قليلاً ؛

- أما الأقرب فهو أن يقرأ في سياق نظام الشيعة الإثناعشرية : أليس محمداً عليه الصلاة والسلام هو واضع الدين الأول المؤيّد بالوحي ؟ أليس الأئمة بدءاً من علي رضي الله عنه حتى الإمام الغائب الثاني عشر ، هم في صفاتهم وأحوالهم - عند هذه الفرقة - « مثل الأول » ؟ ، أليسوا هم المرجع في التشريع ؟ ألا يحق لهم أن يغيروا ويبدلوا في التشريعات وفقاً لأحوال الزمان الجديد؟ أو ليس القول بالتقيّة عندهم تغيير

(١) المصدر السابق ، ص ٤٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٥٠ .

(٣) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٥٠ .

من نوع ما في التشريع يعلم المشرع حين قدّره « أن ذلك هو الأصلح في زمانه »[1] ؟ ألم يمارس أئمة الشيعة هذا الحق في التغيير ؟ ثم حين انقطع تسلسل « الأئمة الأبرار » ، عند الإمام محمد « المهدي المنتظر » ، نحو عام ٢٦٢ هجرية ، كيف أصبحت المرجعية في التشريع ؟ ألم تسند إلى من يلي الأئمة في الفضل والعلم وهم طبقة العلماء المجتهدين وفق ما قرره الأئمة السابقون في الدين ؟ أليس نائب الإمام الغائب (المنتظر) هو المرجع للتشريع ، لا برأيه الخاص الشخصي ، بل باجتهاده الذي يحذو فيه حذو « الأئمة الأبرار » ويحافظ فيه على روح الدين كما قرروه ؟ ألم يطوّر الشيعة الإثناعشرية نظاماً خاصاً في التعليم الديني يستطيع أن يفرز ، بعد إعداد شاق طويل واختبارات قاسية جداً ، فئة من يحق لهم الاجتهاد في أمور الدين والدنيا والتشريع للناس ؟ أليس هؤلاء هم وحدهم الذين يحق لهم أن يكونوا نوّابا للرئيس الأخير من سلسلة « الأئمة الأبرار » ، أئمة الهدى ، بغض النظر عن أنسابهم ؟ أليست مؤهلاتهم لهذه الرتبة العالية في المجتمع والدولة ، هي ما حصلوه من العلم وما تحلّوا به من فضائل وأخلاق ؟

بعد هذا كله ، أليس من يقول إنه كان لدى الفارابي نزعة شيعية أو تقديراً لنظام الشيعة الإثناعشرية ، على أقل تقدير ، معه ما يبرر قوله هذا ؟ هذا ما نحس به بقوّة هنا ، وهو رأي يختلف عن قول القائلين إنه كان شيعياً ، بمعنى الالتزام بمبادئ الشيعة واعتقاداتهم التزاماً كاملاً ، وهو ما لا نقول به . أليس نظام الشيعة الإثناعشرية نظاماً سياسياً في أساسه وجوهره ؟ ألم نقل ، مع آخرين قبلنا ، بأن هاجس الفارابي الأكبر كان سياسيا ؟ لماذا لا يكون الفارابي قد أعجب بنظام الشيعة من حيث هو تنظيم سياسي ، أي في جانبه السياسي وبنظام التعليم الذي يخدمه ؟ هذا ما نميل إليه بقوة بعد معايشتنا للمشكلة ، وهو أن الفارابي لم يكن شيعياً (بمعنى الالتزام بمعتقداتهم) ، وإنما كان معجباً ، أو ينظر نظرة احترام لنظامهم السياسي والتعليمي ، وأن هذا الموقف هو ما

(١) المصدر السابق ، ص ٤٩ .

كان عليه الفارابي في كتاب الملّة الذي ألفه على الأرجح في السنوات الأخيرة من حياته كما أسلفنا .

• أما القراءة الثانية التي نراها أبعد من التي قدّمنا ، وهي قراءة الرئيس الأول للدين الفاضل الموحى به على أنه أحد الرسل السابقين وليكن سيدنا إبراهيم ، ثم الرؤساء الثواني الذين لهم نفس صفاته وأحواله ، وهم من تلاه من الرسل والأنبياء انتهاءً بمحمد عليه الصلاة والسلام ، فكل واحد من هؤلاء كان له الحق في تغيير شرائع من قبله باختلاف الزمان وتقديره الأصلح في زمانه ، ثم بعد سيدنا محمد انقطع حبل « الأئمة الأبرار » ، فالذين يخلفون الآن ليس لهم صفات الأئمة السابقين وأحوالهم ، فهم أدنى منهم ، ولذلك عليهم أن يجتهدوا محافظين على الاحتذاء حذو ما قدّره الأئمة الأبرار السابقون ، مثل هذه القراءة تقريباً ، هو ما قرأه الأستاذ الجابري في « مشروع قراءته » المشار إليه آنفاً ، حيث يقول : « لقد غيّر عيسى شريعة موسى ، وغيّر محمد شريعة عيسى ، وبما أن النبوّة قد انتهت وختمت ، فإن مهمّة التعديل والتغيير أصبحت موكولة إلى الرؤساء الثواني من بعد النبي ، ولا يمكن أن يقوم هؤلاء الرؤساء بهذه المهمّة بالشكل الذي يتطلبه العصر ويساير تطلعات القوى الصاعدة النامية إلا إذا كانوا فلاسفة أو كان بينهم فيلسوف »[1] ، هذه القراءة حاولت أن تجمع بين ما ورد في كتاب الملّة عن الرؤساء الثواني ، وما ورد في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة عن رئيس المدينة الفاضلة ، في حين أن القراءة الأولى قرأت ما في كتاب الملّة وحده ، محاولة أن تبيّن بصورة غير مباشرة أن كتاب الملّة يمثّل مرحلة متأخره في تطور فكر الفارابي بالنسبة للدين والسياسة ، مرحلة لم تغير تغييراً جذريا ما قبلها ، لكنها أجرت عليه تعديلاً جعل للدين بعامّة والدين الإسلامي بخاصّة مكانة أكبر مما كان لها في كتاب الحروف وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .

إن الفارابي في الكتاب المخصص لآراء أهل المدينة الفاضلة يجعل – في بحثه حول الرؤساء الثواني – الفيلسوف هو الأجدر بالرئاسة ، لكنه في كتاب الملّة

(١) د . محمد عابد الجابري ، مشروع قراءة ... ، ضمن : الفارابي والحضارة الإنسانية ، ص ٣٧٠ .

يرى حاجة ضرورية إلى الفقه والاجتهاد الفقهي ، لقد ذكر الفارابي في هذا الكتاب شروط المجتهد مفصّلة إلى حد ما ، بطريقة مشابهة تماماً لما عند علماء الأصول ، وجعل الفقه ، هذا العلم الضروري لإبقاء الدين متلائما مع تغيّر الزمان ، « جزءا من أجزاء العلم المدني وتحت الفلسفة »[1] ، الأمر الذي لم يشر إليه في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، والذي يؤكد ما ذهبنا إليه من القول بوجود تغير في تفكير الفارابي لصالح الدين : أعلى من مكانة الدين بعض الإعلاء ، لكنه لم يجعل كلمة الفلسفة هي الدنيا ، بل ظلت كلمة الفلسفة هي العليا ، واقتربت كلمة الدين من كلمة الفلسفة اقتراباً كبيراً ، لكنه لم يصل بها إلى مستوى منزلة الفلسفة ، إن منطق أرسطو ، أو لنقل عقدة المنطق الأرسطي التي كانت مسيطرة على تفكير الفارابي سيطرة كاملة ، لم تسمح للفارابي أن يجعل الدين بمنزلة الفلسفة سواءً بسواء ، لأن طبيعة المنطق الأرسطي لا تسمح بذلك ؛ إذ كيف تكون مرتبة الخطاب الإقناعي مساوية لمرتبة الخطاب البرهاني ؟! إن الذي يسمح به المنطق الأرسطي هو الذي قال به الفارابي ، وهو أنه يمكن ألاّ يكون هناك تعارض بين الخطاب الإقناعي والخطاب البرهاني ، أي بين الدين والفلسفة ، فالدين الفاضل يعطي مثالات الحقائق الموجودة في الفلسفة البرهانية ، وإذن لا تعارض بين الدين الفاضل والفلسفة ، بل يمكن أن يخدم أحدهما الآخر : يمكن أن توضح حقائق الفلسفة بمثالات الدين ، لهذا كان الفارابي يستخدم أحيانا آيات من القرآن الكريم لتوضيح حقائق فلسفية ، كما يمكن أن تُثبت مثالات الدين بحقائق البرهان . لكن الكلمة العليا ستظل - برغم هذا التعاون - للفلسفة على الدين ، كما أشرنا آنفاً .

إن موقف الفارابي من الفلسفة ودورها في حياة الإنسان والأمم ظل ثابتاً راسخاً لم يتغيّر طوال حياته فهي ليست مجرد علوم نظرية يرتاض العقل بدراستها ، وليس الفيلسوف إنساناً قابعاً في برج عاجي لا يهتم بأمر الأمّة ، لقد عبّر الأستاذ فهمي جدعان عن موقف الفارابي من الفلسفة تعبيراً صائباً ، بقوله : « ليست مهمّة الفلسفة

---

(١) الفارابي ، كتاب الملّة ، ص ٥٢ .

[عند الفارابي] أن تنحصر في دراسة الوجود والموجودات ، كما يمكن أن يظن لأول وهلة ، وإنما مهمتها أن تنخرط في الزمان وأن تدخل المدينة لإصلاح عالم الإنسان »[1] ، لكن الفلسفة لا تنخرط في الزمان فيما يراه الفارابي ، إلا من خلال الدين الفاضل وبتوسطه ، إن غايتها هي غاية الدين ، لكن الدين تحتها ، إنها الموجهة للدين والهادية له ، وهي المعيار الذي يميّز به الدين الفاضل من الدين الباطل أو الفاسد ، فلماذا لا تكون الفلسفة بعد هذا كله هي المقوّمة لما قد يحدث في الدين الفاضل من انحرافات ؟ إن سياق آراء الفارابي حول الدين لا يمنع من ذلك .

لقد شغل الدين الفارابي فبحث عن حقيقته ، وقدم لنا فلسفة في الدين كان بها رائداً في هذا المضمار بلا منازع ، لكن لماذا فكر الفارابي في الدين وبحث فيه ؟ ما هو الواقع الذي يكمن خلف هذا الاهتمام ؟ إنه بلا شك واقع العصر الذي عاش فيه ، ذلك الواقع السيء الذي كانت تمرّ فيه الدولة الإسلامية[2] ، والذي ضعفت فيه السلطة المركزية ، وهو وضع رافقه في ذات الوقت ازدهار العلوم المختلفة على أيدي علماء المسلمين من الأصول غير العربية ، بما في ذلك الفلسفة ، ورافقه أيضا تطلعات هذه الشعوب المسلمة غير العربية نحو أوضاع جديدة أفضل ، من وجهات نظرها بالطبع ، لا شك أن الفارابي أحسّ بهذا الواقع السيء بعامّة ، كما أحس بتطلعات هذه الفئات غير العربية التي ينتمي هو إلى إحداها ، ورأى أن إصلاح ذلك كله لا يتمّ إلا بإقامة مدن فاضلة لكل طائفة من الطوائف التي تشكل المجتمع الإسلامي الكبير ، يكون لكل مدينة قوميّة منها دين خاص بها ، يراعي - كما ذكر فيلسوفنا - طباعها وأعرافها ولسانها ويقدم المثالات الملائمة لها ، وهذه الأديان - كما يستفاد من كتاب الملّة - ستكون مشابهة للإسلام في هيكليتها العامّة وأجزائها الرئيسة وموضوعات الآراء

(١) د . فهمي جدعان ، نظرية التراث ، ص ٢٥٤ .

(٢) انظر : عبد السلام بنعبد العالي ، الفلسفة السياسية عند الفارابي ، ص ص ٢١-٥٢ ، حيث قدم الباحث صورة الظرف التاريخي في عصر الفارابي وذكر العديد من الوقائع والحوادث التي تبيّن سوء الأوضاع في معظم النواحي .

والأفعال فيها ، بل وفي الكليات العملية ، لكنها لن تكون بالضرورة هي الإسلام تماماً ، كما هو في تفاصيله المعلومة .

هكذا ، كان بحث الفارابي في فلسفة الدين جزءاً مكمّلاً وأساسياً لبحثه في السياسة ، يمثل انعكاساً لأوضاع سيئة في عصره من جهة ، وتعبيراً عن تطلعات أبناء الشعوب غيرالعربية الأصول في المجتمع الإسلامي نحو أوضاع أفضل خاصة بها ، من جهة أخرى .

لكن هذا كله لم يمنع أن يقدم لنا الفارابي فلسفة نظرية عامة تنطوي « على نزعة إنسانية كونية شمولية »[1] ، تصلح أن تكون - من وجهة نظر العديد من الباحثين[2] - أساساً ليس لإصلاح المجتمع الإسلامي وحده ، بل وإصلاح كل المجتمعات الإنسانية التي يتطرق إليها الفساد ، وأن يؤسس فلسفة الدين كمبحث مستقل لأول مرّة في تاريخ الفلسفة ، منسجم مع فلسفته العامّة هذه ومع غاياتها الإنسانية القصوى .

---

(١) د . فهمي جدعان ، نظرية التراث ، ص ٢٥٧ .

(٢) من هؤلاء الأستاذ فهمي جدعان ، والأستاذ محمد عابد الجابري ، و د . عبدالسلام بن عبد العالي ، وعبدالمجيد الغنوشي ، و د . محمد عزيز الحبابي . (في بحوثهم المشار إليها في حواشي البحث ومراجعه) ، وغيرهم .

القسم الثاني

اعتقادات الفارابي الفلسفية المؤسسة لمشروعه الاجتماعي السياسي

تمهيد

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن اعتقادات الفارابي في موضوع يعتبره فيلسوفنا الغاية القصوى للإنسان التي « ليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها »[1] ، وأنها الغاية من غير أن يكون وراءها غاية أخرى[2] ، وهذا الموضوع-الغاية هو السعادة . وقد أولاه الفارابي عناية كبيرة في مؤلفات المرحلة الأخيرة من حياته (الفترة ما بين ٣٣٠ - ٣٣٩ هـ)[3] ، حيث خصص بعضها لهذا الموضوع بشكل مباشر مثل : **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، و**كتاب تحصيل السعادة**، وبعضها تطرّق إليه بشكل غير مباشر ، منها : **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، و**السياسة المدنية** و**فصول منتزعة** و**كتاب الملّة** . وسوف يسعى البحث بعد ذلك إلى الإشارة إلى ما يمكن أن يوجد من صلات بين هذه الاعتقادات وظروف العصر الذي عاشه الفارابي ، وننهي البحث بخاتمة نورد فيها بعض المناقشات وما أوصل إليه من نتائج ، آملين أن يكون هذا البحث مساهمة متواضعة ، تضاف إلى جهود الباحثين السابقين باتجاه الفهم الأوفى لفكر الفارابي وفلسفته .

ونرى قبل الدخول في صلب موضوع البحث أن نوضح بعض الأمور ، أحدها : المقصود بلفظ « اعتقادات » الوارد في عنوان البحث ، فنقول :

---

(١) الفارابي ، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدم له وعلق عليه : د . ألبير نصري نادر ط ١٦ ، ١٩٩١ ، دار المشرق ، بيروت ، ص ١٠٦ (نشير إليه فيما يلي بـ : الفارابي ، **المدينة الفاضلة**) .

(٢) الفارابي ، **فصول منتزعة**، حققه وقدم له وعلق عليه : د . فوزي متري نجار ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص ٨٠ . نشير إليه فيما يلي بـ : الفارابي ، **فصول منتزعة** .

(٣) معظم أعمال الفارابي في الفلسفة المدنية (الأخلاق والسياسة) كتبت في هذه المرحلة المتأخرة . انظر : د . سحبان خليفات ، الفارابي : **رسالة التنبيه على سبيل السعادة**، (دراسة وتحقيق) منشورات الجامعة الأردنية ، عمان ١٩٨٧م (الدراسة) . ونشير إلى نص الرسالة المنشور ضمن هذا العمل بـ : الفارابي ، (**رسالة التنبيه**) .

لفظ اعتقاد[1] من الألفاظ المألوفة عند المشتغلين بالفكر بعامة والفلسفة بخاصة ، ومع ذلك وتوخياً للدقة نرى أن نوضح مقصودنا بهذا اللفظ وهو أن الاعتقاد قضية أو قضايا يصدق فرد أو جماعة بصوابها تصديقاً مقروناً بالثقة التامة بقدرتها على توجيه السلوك الإنساني وتحديد معالم خطواته ، على مستوى الفرد أو المجتمع ، نحو تحقيق غاية مرغوبة ومطلوبة ، كما يشكل هذا التصديق ، في الوقت نفسه ، أحد الحوافز القوية لهذا السلوك . وقد يكون منشأ هذا التصديق البحث والنظر والتفكير المنهجي ، أو أموراً غير ذلك كالتقليد واتباع الآباء والعشيرة وما عليه القوم ، أو تجارب شخصية أو ظروفاً عامة تفاعلت مع ذات المرء بشكل معين فولّدت لديه اعتقادات ما .

لقد استخدم الفارابي لفظ « اعتقاد » مشيراً في موضع إلى وجود « اعتقاد حق » و « اعتقاد باطل » ؛ الأول دال على « جودة التمييز » والآخر على « رداءة التمييز »[2] واستخدمه في موضع آخر مشيراً إلى بعض الاعتقادات التي تحصل للإنسان نتيجة للنظر والفحص ذاكراً أن اختلاف الطرق في الفحص والاستنباط يوصلنا إلى « اعتقادات مختلفة »[3] .

الأمر الثاني الذي نرى توضيحه هو الإشارة إلى أهمية السعادة في فلسفة الفارابي المدنية وكذلك أهميتها ومكانتها في مشروعه الفكري .

السعادة عند الفارابي هي موضوع العلم المدني الذي يفحص أولاً عن السعادة ، وهو جزءان : « جزء يشتمل على تعريف السعادة وتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون به ، وعلى إحصاء الأفعال والسِّير والأخلاق والشيم الإرادية الكلية التي شأنها أن

(١) سنستخدم لفظ « اعتقاد » في هذا البحث ليشير إلى قضية واحدة ، ونستخدم لفظ « اعتقادات » ليشير إلى الجمع .

(٢) الفارابي ، رسالة التنبيه ، ص ١٨٢ .

(٣) الفارابي ، كتاب تحصيل السعادة ، ضمن الفارابي ، الأعمال الفلسفية ، جـ١ ، تحقيق وتقديم وتعليق : د . جعفر آل ياسين دار المناهل ، بيروت ط ١ ، ١٩٩٢ م ، ص ١٢٠ (نشير إليه وتعليق فيما يلي بـ : الفارابي ، تحصيل السعادة) .

توزع في المدن والأمم ، ويميز الفاضل منها من غير الفاضل ، وجزء يشتمل على ترتيب الشيم والسِّير الفاضلة في المدن والأمم ، وعلى تعريف الأفعال الملكية التي بها تمكن السِّير والأفعال الفاضلة وترتب في أهل المدن ، والأفعال التي بها يحفظ عليهم ما رتب ومكن فيه ... »[1] ، والواقع أن رسالة التنبيه على سبيل السعادة قد عالجت موضوعات الجزء الأول ، وأن كتاب تحصيل السعادة قد عالج موضوعات الجزء الثاني ، كما عولجت تفاصيل بعض هذه الموضوعات في أعمال أخرى مثل : المدينة الفاضلة ، و السياسة المدنية ، و فصول المدني ، و كتاب الملة ، و فصول منتزعة ، هذه السعادة التي هي موضوع العلم المدني عند الفارابي هي أمر لا يتحقق إلا في الحياة الاجتماعية الكاملة والفاضلة ، وهي الفصل النوعي الذي تميز به الاجتماعات الفاضلة من غير الفاضلة ، فالمدينة الفاضلة هي « التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة ... ، والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ... »[2] وكذلك رئاسة الدولة الفاضلة في الحقيقة تكون عندما « يلتمس [الرئيس] بما يرسم ... أن ينال هو وكل من تحت رئاسته السعادة القصوى »[3] ، وهذا « الغرض » لا يتحقق إلا في « جماعة عظيمة »[4] ، أي اجتماع إنساني كامل .

أما مشروع الفارابي الفكري فهو مشروع نظري غايته عملية ، وهي تحقيق الدولة الفاضلة التي تتحقق فيها السعادة على مستوى الفرد والجماعة . ويمكن تلخيص هذا المشروع – كما تبيّنه أعمال الفارابي في الفلسفة المدنية – كالآتي : يهدف هذا المشروع إلى تغيير أوضاع المجتمع إلى ما ينبغي أن تكون ، وهو إقامة الدولة

---

(١) الفارابي ، كتاب الملة ونصوص أخرى ، حققها وقدم لها وعلق عليها : د . محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ٥٩-٥٢ . (نشير إليه فيما يلي بـ : الفارابي ، كتاب الملة) .

(٢) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ .

(٣) الفارابي ، كتاب الملة ، ص ٤٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٥٣ .

الفاضلة التي يتحقق فيها الكمال الإنساني على مستوى الفرد والجماعة ؛ أما طريق تحقيق هذا الهدف ووسيلته فتكون باختيار رئيس للدولة يكون « قد عرف الفلسفة النظرية على التمام »[1] ، أي فيلسوفاً على الحقيقة ، وهو الذي تكون لديه كل أجناس الفضائل[2] : فضيلة نظرية (أي امتلاك الفلسفةالحقيقية) ، وفضيلة فكرية عظمى ، وفضيلة خلقية ، وفضيلة عملية أو صناعة عملية عظمى - على ما وصفه في : كتاب تحصيل السعادة[3] - وعلى هذا الرئيس تقع كل المسؤوليات في الدولة ، لكنه يحتاج في إنجازها إلى « من يقبل منه »[4] ما يقترحه وإلى أن يطاع فيما يأمر به[5] ، وإلى أن « تكون له آلات يستعملها في أفعاله ، و .... ناس يستخدمهم في بلوغ غرضه »[6] فهو بحاجة إلى معاونين[7] تكون مراتبهم على قدر اقتنائهم للفضائل الرئيسة (النظرية والفكرية والخلقية والصناعات العملية) . ويقوم هذا الفيلسوف ، بمساعدة معاونيه ، بإيجاد الفضائل الجزئية في أفراد المجتمع وذلك عن طريقي « التعليم والتأديب »[8] ، كما يقوم بوضع الملّة بمحاكاة حقائق الفلسفة النظرية « لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثالات التي عندهم الأعرف فالأعرف »[9] ، وكذلك وضع الشرائع ، ومن مسؤوليته أيضاً تنظيم المجتمع بحيث يكون « اجتماع المدنيين في المدن شبيهاً باجتماع الأجسام

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

(٢) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١١٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٨٣-١٨٤ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٩٥ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٩٥ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ١٩٦ . وانظر استخدامه لفظ « آلات » في المعنى نفسه في : كتاب الملة ، ص ٤٣ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ١٦٨ . وانظر الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١٤٧ ، حيث استخدم عبارة : « ومن يلي الحكماء » .

(٨) عند الفارابي تحديد دقيق لهذين المصطلحين : فـ « التعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن ، والتأديب هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العلمية في الأمم ، .. إلخ » المصدر السابق ، ص ١٦٥ .

(٩) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١٤٩ .

في جملة العالم ، و .. [يكون] في جملة ما تشتمل عليه المدينة والأمة نظائر ما تشتمل عليه جملة العالم »[1] ، فيكون فيه مبدأ أول ومبادئ تالية متراتبة[2] .

إن إعداد هذا الفيلسوف - الرئيس ، وإعداد معاونيه الذين سيقومون بأعباء هذا المشروع المشار إليه آنفاً ، يحتاج إلى دراسة الفلسفة الحقيقية ، لذا فإن تعليم الفلسفة الحقيقية لكل من لديه استعداد لذلك ودراستها واقتنائها ، هو المرحلة الأولى والهامة في هذا المشروع . وهذه المرحلة تبدأ بإتقان اللغة[3] التي سيتم التعبير بها ، ثم إتقان شيء من « صناعة النحو » يمكننا « أن نحصر أصناف الألفاظ الدالة على أصناف المعاني المعقولة »[4] ، لأن « صناعة النحو لها غناء ما في الوقوف والتنبيه على أوائل الصناعة »[5] (أي صناعة المنطق) ، ثم يلي ذلك دراسة المنطق (وما فيه من طرق برهانية وخطابية وسوفسطائية ومغالطة) ثم دراسة الفلسفة النظرية من تعاليم وطبيعيات وإلهيات[6] . والفلسفة النظرية المقصودة هي الفلسفة الحقيقية التي ترجع أصولها « إلى الكلدانيين في العراق القديم ثم نقلت منهم إلى أهل مصر القدماء ثم إلى اليونانيين ثم إلى السريانيين حتى وصلت أخيراً إلى العرب ، وهي اليوم (أي في عصر الفارابي) متاحة باللسان العربي بعد أن تأدت إلينا من اليونانيين عن أفلاطون وعن أرسطوطاليس »[7] ، حيث « تناهي النظر العلمي »[8] عند الأخير .

---

(١) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٤٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٢ .

(٣) الفارابي ، رسالة التنبيه ، ص ٢٣٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ص ٢٣٥-٢٣٦ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٣٦ .

(٦) ورد هذا الترتيب في أكثر من موضوع في كتابات الفارابي ، في : تحصيل السعادة ، ص ص ١٢٠-١٤٠ . وانظر أيضاً : ما تقدم .

(٧) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٩٦ .

(٨) الفارابي ، كتاب الحروف ، حققه وقدم له وعلق عليه : محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ١٥١ . (نشير إليه فيما يلي : الفارابي ، الحروف) .

هكذا يبدأ مشروع الفارابي على المستوى النظري باللغة والنحو كمقدمة للمنطق ، ثم المنطق كمقدمة للفلسفة الحقيقية ، حتى إذا تم إعداد الفيلسوف الحقيقي ومعاونيه من أهل الفلسفة والفضائل الأخرى ، وتولّى هؤلاء زمام الأمور أمكن التوصل إلى الدولة الفاضلة وتحقيق السعادة للأفراد والجماعات .

اعتقادات الفارابي الفلسفية المؤسسة لمشروعه الاجتماعي السياسي

انطلق الفارابي من عدد من الأفكار في بناء فلسفته الخاصة بمشروعه الاجتماعي والسياسي التي كانت وراء هذا المشروع النظري الذي قدمه الفارابي في أعماله الأخيرة المشار إليها فيما تقدم ، وستكون هذه الاعتقادات محور اهتمام هذا الجزء من البحث بالدرجة الأولى والأساس .

وسنقوم بعد استنباط هذه الاعتقادات وعرضها بمناقشة مستفيضة تلقي المزيد من الضوء على مشروع الفارابي هذا ، وربطه بأحوال العصر الذي عاش فيه .

وقد رأينا أن هذه الاعتقادات ترجع إلى اعتقاد رئيس عام انبثقت منه الاعتقادات الفرعية الأخرى .

وبيان ذلك فيما يلي :

الاعتقاد الرئيس

اعتقادات الفارابي التي سنبينها فيما يلي ، يمكن إرجاعها إلى اعتقاد واحد ورئيس ، تتصل به كل هذه الاعتقادات الفرعية ، وهو **الاعتقاد بقدرة الإنسان على تحقيق كماله اللائق به كإنسان وتحقيق سعادته القصوى ، على مستوى الفرد وعلى مستوى المجتمع ، دون الحاجة إلى عون خارجي .**

يرى الفارابي أن كون السعادة هي الغاية وبتحقيقها يتحقق كمال الإنسان ؛ هو من الأمور المشهورة الواضحة التي لا تحتاج إلى تدليل ، ولذلك كانت هذه القضية إحدى مسلّمات بحثه في هذا الموضوع ، وقد أكّد هذا المعنى في مواضع عديدة ، من ذلك ما ذكره في مفتتح رسالة التنبيه على سبيل السعادة حيث يقول : « أما أن السعادة

هي غاية ما يتشوفها كل إنسان ، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها فإنما ينحوها على أنها كمال ما ، فذلك مما لا يحتاج في بيانه إلى قول ، إذ كان في غاية الشهرة »[١] .

إن السعادة ، عند الفارابي « آثر الخيرات وأعظمها وأكملها »[٢] وهي « نهاية الكمال الإنساني »[٣] ، لذلك كله ، وبسبب هذه المكانة الهامة والرئيسية للسعادة ينبغي على من يطلب السعادة ، و « يلزم من آثر تحصيلها لنفسه أن تكون له السبل والأمور التي بها يمكن الوصول إليها »[٤] ، وقدم الفارابي بالتنبيه على هذه في رسالة التنبيه ، حيث ركّز على السبيل الذي به ينال الإنسان ، من حيث هو إنسان ، السعادة موضحاً أن السعادة تتجلى في جملة أحوال الإنسان الممدوحة ، أي التي يلحقه بها مدح ، وهذه « ثلاثة : أحدها الأفعال ... ، والثاني عوارض النفس .. ، والثالث هو التمييز بالذهن »[٥] . وأن « كل إنسان هو مفطور من أول وجوده على قوة بها تكون أفعاله وعوارض نفسه وتمييزه على ما ينبغي ، وبتلك القوة بعينها تكون له هذه الثلاثة على غير ما ينبغي »[٦] ، هكذا يرى الفارابي أن الإنسان يولد مزوداً بقوة أو قدرة أو استعداد يمكّنه من نيل السعادة إذا عرف سبيلها وسار عليه وحرص على أن يفعل « المحمود » ويجتنب « المذموم » في أحواله الثلاثة ؛ و « السبيل إلى السعادة » له مراتب أو مراحل تعتمد كلها على جهد الإنسان في اكتسابها ، و « أول مراتبها تحصيل صناعة المنطق »[٧] ، وهو علم إنساني ، أي ابتدعه ووضع قواعده وفصّل مباحثه الإنسان .

أما عن السعادة على مستوى المجتمع فتحصيلها يتم بجهد الإنسان في تحقيق الفضائل في نفسه ومعاونة غيره على اكتسابها ، وإن بداية اكتساب الأفراد وأهل

---

(١) الفارابي ، رسالة التنبيه ، ص ١٧٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٧٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٧٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ١٨١ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٣٢ .

المدن للفضائل يبدأ باكتساب الفلسفة الحقيقية ، هذا المعنى يؤكده الفارابي في مفتتح كتاب **تحصيل السعادة** حيث يقول مؤكداً الجهد الإنساني : « الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الأخرى ، أربعة أجناس : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية الخلقية والصناعات العلمية »[1] ، ويشرح الفارابي في هذا الكتاب حقيقة هذه الفضائل وطرق تحققها في المجتمع ، ويوضح ارتباطها معاً وارتدادها جميعاً إلى الفضيلة النظرية التي « هي العلوم التي الغرض الأقصى منها أن تحصل الموجودات ... معقولة متيقناً بها فقط »[2] ، والفضيلة النظرية تتم للإنسان باكتسابه الفلسفة النظرية ؛ هذا المعنى أكده الفارابي في مواضع أخرى من كتبه ، منها ما ورد في **رسالة التنبيه** ، حيث قال رابطاً بين السعادة والفلسفة : « ... ، فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي تنال بها السعادة »[3] .

ويؤكد الفارابي هذه القضية في عرضه لفلسفتي أفلاطون وأرسطو في كتابه المسمى : **الفلسفتين**[4] ، بصورة غير مباشرة حيث يخبرنا أن هذين الفيلسوفين المبرزين قد بحثا في كيفية تحقيق الكمال الإنساني وبيّنا أن ذلك أمر ممكن للإنسان أن يحققه دون معونة من أي مصدر خارجي عن طريق « علم ما وسيرة ما »[5] ، أي بالفلسفة النظرية وممارسة الفضائل والأخلاق المحمودة ، التي يتم الوقوف عليها - فيما يراه الفارابي - « بحيلة إنسانية »[6] .

---

(١) الفارابي ، **تحصيل السعادة** ، ص ١١٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١١٩ .

(٣) الفارابي ، **رسالة التنبيه** ، ص ص ٢٢٥-٢٢٦ .

(٤) انظر الكلام مفصلاً عن كتاب : الفلسفتين ، الضميمة الملحقة في آخر الكتاب .

(٥) الفارابي ، **فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها** ، منشور ضمن : عبد الرحمن بدوي : **أفلاطون في الإسلام** ، ط ٢ ، دار الأندلس ، الكويت ١٩٨٠م ، ص ص ٣-٢٧ . (نشير إليه فيما يلي : الفارابي ، **فلسفة أفلاطون**) ، وانظر المعنى نفسه في : الفارابي ، **فلسفة أرسطوطاليس** ، ص ص ٦٩-٧٠ .

(٦) انظر توضيح الفارابي لاكتساب الأخلاق المحمودة في : الفارابي ، **رسالة التنبيه** ، ص ص ٢٠٠-٢٠٤ .

لا غرابة ، فيما نرى ، أن يكون هذا الاعتقاد هو أم اعتقادات الفارابي الأخرى وأن تكون عنه تفرعت ، فهو من جهة يبين الغاية القصوى للسعي الإنساني ، كما يشير من جهة أخرى إلى مسؤولية الإنسان عن تحقيق كماله وسعادته وإن ذلك أمر لا يتحقق إلا ببذل الجهد على مستوى الفرد والمجتمع .

والفارابي في هذا الاعتقاد يتابع مسيرة التراث الفلسفي الذي وصل إليه منحدراً من « الكلدانيين ، وهم أهل العراق ، ثم صار إلى أهل مصر ، ثم انتقل إلى اليونانيين ، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين ثم إلى العرب »[1] وهو اليوم - أعني في عصر الفارابي - متاح « باللسان العربي »[2] هذا التراث الذي تناهى النظر الإنساني العلمي فيه على يد أرسطو ، لكن العرب والفارابي عرفوه بتوسط الأساتذة السريان ، الذين تتلمذ الفارابي على بعضهم في حرّان ، كما هو معلوم[3] ، وإذا كانت الدلائل القاطعة على صحة ما ذكره الفارابي عن الحلقات الأولى لسلسلة هذا التراث غير كاملة ، فإن الحلقات الأخيرة منها (أعني : اليونان والسريان والعرب) مؤكدة ، وبالتالي يمكننا القول باطمئنان إن أصول هذا الاعتقاد العام والرئيس عند الفارابي لها صلة قوية ، من حيث نشأته ، بالتراث الفلسفي اليوناني الواصل إلى بغداد عبر مدارس الإسكندرية وأنطاكية وحرّان[4] .

ولا شك أن هذه الصلة ستترك أثرها على الاعتقادات الفرعية الأخرى كثيراً أو قليلاً ، كما سنحاول تبيينه فيما يلي .

---

(١) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ص ١٨١-١٨٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٢ .

(٣) من هؤلاء ، يوحنا بن حيلان ، حيث يروى أنه قرأ عليه « الجزء الذي لا يتجزأ » من المنطق وذلك بعد أن تتلمذ على متى بن يونس في بغداد . انظر : ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ترجمة رقم ٧٠٦ .

(٤) انظر مقالة : ماكس مايرهوف ، « من الإسكندرية إلى بغداد » ، ضمن كتاب : عبد الرحمن بدوي ، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٠ ، ص ص ٣٧-١٠٠ .

الاعتقادات الأخرى

لننظر إلى هذه الاعتقادات الفرعية المفصلة والموضحة لهذا الاعتقاد العام بقدرة الإنسان على تحقيق كماله وسعادته دون عون خارجي .

* الاعتقاد الأول

اعتقاده بأن تحقيق الكمال الإنساني والسعادة لا يتم إلا في اجتماع إنساني كامل وفاضل هو : الدولة الفاضلة .

مبرر هذا الاعتقاد هو حاجة « كل واحد من الناس ... في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ... ، فذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه ، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه قوامه وفي أن يبلغ الكمال »(1) ، وهذا هو سبب حدوث الاجتماعات الإنسانية(2) .

وهذه الحاجة يؤكدها في موضوع آخر بقوله : « إن الإنسان إنما يصير إلى الكمال الأقصى الذي له ... إذا سعى ... نحو هذا الكمال ، وليس يمكنه أن يسعى نحوه إلا باستعمال أشياء كثيرة من الموجودات الطبيعية ، وإلى أن يفعل فيها أفعالاً تصير بها تلك الطبيعيات نافعة له في أن يبلغ الكمال الأقصى الذي سبيله أن يناله ، ويتبين له ... إن كل إنسان إنما ينال من ذلك الكمال قسطاً ما ... ، إذ جميع الكمالات ليس يمكن أن يبلغها وحده بانفراد دون معاونة ناس كثيرين له »(3) ، أي دون اجتماع إنساني ، ويقسم

---

(1) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١١٧ .

(2) المصدر نفسه ، ص ١١٧ .

(3) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٣٩ .

الفارابي الاجتماعات الإنسانية إلى كاملة وغير كاملة مستخدماً معيار الكم ، وعليه كانت الاجتماعات الكاملة ، في نظره ، ثلاثة : « عظمى ووسطى وصغرى ، فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة ؛ وغير الكاملة : اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة ثم اجتماع في سكة ثم اجتماع في منزل »[1] .

مصطلحات الفارابي في أنواع الاجتماعات واضحة تمام الوضوح في دلالتها الكمية ، إذ ترتيبها الوارد أعلاه ترتيب تنازلي ، بل إن الفارابي يؤكد ، فيما يتعلق بالاجتماعات الكاملة هذا التدرج الكمِّي وأن الأكبر يضم الأصغر ، والأصغر جزء من الأكبر وذلك بقوله : « والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة »[2] .

نؤكد هنا وضوح مصطلحات الفارابي لنصل من ذلك وفي ضوئه ، إلى الرأي الذي نظنه يرفع الخلاف بين الباحثين حول المعنى الذي قصده الفارابي بـ « المدينة الفاضلة » باعتبارها هدفاً لمشروعه الاجتماعي-السياسي ، ذلك أن بعض الباحثين مثل : روزنثال ، يرى أن المقصود بالمدينة الوحدة السياسية الصغيرة على شاكلة دولة المدينة عند اليونان[3] ، في حين يرى جميل صليبا أن مدينة الفارابي أوسع من ذلك وأكبر بحيث تشمل « اتحاد الأمم كلها واجتماعها حول ملك واحد »[4] ، ويؤيد هذا الفهم الأوسع عبد الرحمن بدوي[5] وآخرون ، وهناك من رأى خلاف هذين الرأيين دون توضيح محدد ودقيق لدلالة « المدينة الفاضلة » عند الفارابي ، منهم

---

(١) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ص ١١٧-١١٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١١٨ .

(٣) انظر : عبد السلام بنعبد العالي ، الفلسفة السياسية عند الفارابي ، ط٢ ، دار الطبعة بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٥٧ .

(٤) جميل صليبا ، من أفلاطون إلى ابن سينا ، ط٤ ، دار الأندلس ، (تاريخ المقدمة ١٩٥١م) ، ص ٦٥ .

(٥) انظر : عبد السلام بنعبد العالي ،الفلسفة السياسية عند الفارابي ، ص ٥٧ .

د. محمد عابد الجابري الذي يرى أنه من الخطأ القول بأن الفارابي قد تصوّر دولة عالمية إلا أنه دعا إلى وحدة الجنس البشري كله، كما أنه «من الخطأ الادّعاء بأنه تحدث عن «المدينة» لا عن الأمة أو الدولة، تحت تأثير الفكر اليوناني ونظام المدن اليونانية»[1]، ويتابع الجابري قائلاً: «إن المدينة في تصور الفارابي هي «الاجتماع المتمدن»، الاجتماع الذي يربط الناس بروابط اجتماعية وفكرية ودينية معينة والمهم بالنسبة إليه هو نوع هذه الروابط»[2].

والحق الذي نراه أن تحديدنا لما يقصده الفارابي بعبارة المدينة الفاضلة هو من جهة أمر هام وأساسي لفهم مشروع الفارابي الفكري إذ هو مرتبط بالهدف المنشود، وهو من جهة أخرى لا يخرج عن واحد من أنواع الاجتماعات الكاملة الثلاثة التي حددها، والفارابي يؤكد هذا المعنى حين ذكر أن «الخير الأفضل والكمال الأقصى»[3] ينال بـ (دولة - المدينة)، أصغر الاجتماعات الكاملة وينال بـ (دولة - الأمة)، أوسطها، وينال بـ (دولة - المعمورة)، يقول في ذلك: «فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة ...، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة»[4].

واضح إذن أنه توجد ثلاثة احتمالات على المستوى النظري، لكن أي هذه الاحتمالات هو الذي قصده الفارابي وتحدث عنه باعتباره غاية مشروعه الفكري؟ ليس أمامنا إلا النظر في كتاباته ذات الصلة بالموضوع لنستنتج في ضوء السياقات

---

(١) د. محمد عابد الجابري، مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية، ضمن: الفارابي والحضارة الإسلامية، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٧٥-١٩٧٦م، ص ص ٣٣٩-٣٧٦، ص ٣٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٢.

(٣) الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ١١٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١٨.

والقرائن مقصوده وما كان يعنيه ، ولقد فعلنا هذا ووجدنا أن كلام الفارابي في أكثر من موضع وسياق يفهم منه أن مقصوده وطموحه في مشروعه هو تحقيق الحالة الوسطى أي (دولة - الأمة) القومية الفاضلة ، ذلك أن لفظ « الأمة » عنده لا يشير إلى المعنى الإسلامي الذي يشمل كل المسلمين على اختلاف قومياتهم ، وإنما إلى الأمة بالمعنى القومي[1] .

إن هذه الدولة القومية لا يوجد ما يمنع نظرياً أن تتعاون مع غيرها من الدول القومية الفاضلة الأخرى فيتكون منها (دولة - المعمورة) الفاضلة ، كما أنه لا يوجد ما يمنع من الناحية النظرية من أن تكون هناك (دولة - مدنية) فاضلة تنتمي لأمة ما ، وتتعاون لتكوين الدولة القومية ، بل لعل ذلك هو خطوة البداية ، أي البدء بإقامة (دول - مدينة) فاضلة تنتمي لأمة ما ، ويؤيد هذا المعنى قول الفارابي الذي أورده قبل ذكر أنواع الاجتماعات الكاملة الفاضلة الثلاثة وهو عبارته : « فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة »[2] إن الذي وصلنا إليه - في ضوء نصوص الفارابي المختلفة - أن المعنى المقصود وغايته في مشروعه الفكري الاجتماعي السياسي هو الدولة القومية الفاضلة في الدرجة الأولى ، لكن تحقيق هذا الهدف يبدأ بـ (دول - المدينة) الفاضلة ، أصغر وحدات الاجتماع الإنساني الكاملة .

سنقدم بعض أقوال الفارابي التي تدعم هذا الاستنتاج ، من ذلك قوله الذي يبيِّن « الأشياء المشتركة التي ينبغي أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة .. [وهي] .. معرفة السبب الأول .. ، ثم الأشياء المفارقة للمادة [أي العقول العشرة] .. ثم الجواهر السماوية ... ، ثم الأجسام الطبيعية .. ، ثم كون الإنسان .. ثم الرئيس الأول وكيف يكون الوحي ، ثم الرؤساء الذين ينبغي أن يخلفوه ... ، ثم المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير إليها أنفسهم ... ثم الأمم [ص١٤٧] الفاضلة والأمم

---

(١) الأمة عند الفارابي تتألف من جماعة لها أخلاق وشيم طبيعية ولها لغة واحدة . انظر توضيحاً أوفى فيما يأتي ص ص٢١٧-٢١٨ .

(٢) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ .

المضادة لها »[1] ، يتضح من الجزء الأخير من هذا النص - الذي انتهى عند الحد الذي أوردناه - أن من الأشياء التي ينبغي أن يعرفها أهل (دولة - المدينة) الفاضلة وصف هذه الدولة الفاضلة وأهلها ، وكذلك وصف (دولة - الأمة) الفاضلة ومضادات كل منهما ، ومن هنا تتضح أهمية الترتيب في معرفة هاتين الدولتين ، الأمر الذي نستنتج منه أنه لو كان هدفه مقصوراً على تحقيق (دولة - المدينة) الفاضلة فقط لما ذكر لنا (دولة - الأمة) ، أما ذكره للنوعين ، فهو - كما أسلفناه آنفاً - لبيان أن (دولة - الأمة) الفاضلة تتحقق بعد أن يكون لدينا (دولة - مدينة) فاضلة ، وأما عدم ذكره لـ (دولة - المعمورة) الفاضلة في سياق ما ينبغي أن يعلمه جميع أهل المدينة الفاضلة ، فذلك ، في تقديرنا ، لأن تحقيق هذه الدولة لم يكن هدفه وغايته ؛ وأما ذكره لهذه الدولة العالمية كاجتماع إنساني كامل[2] فقد ورد كاحتمال ممكن من الناحية النظرية[3] لكنه عملياً بعيد المنال جداً ، إن صعوبة تحقيق هذا الهدف من الناحية العملية ، قد ترجع في أحد جوانبها - وفقاً لرؤية الفارابي - إلى اختلاف الأمم القومية في طباعها ولسانها ، ومن ثم في مللها (سيأتي الحديث عن اختلاف الملل باختلاف الأمم عند الفارابي فيما بعد) .

ومن هذه الأقوال التي تدعم ما استنتجناه ، ما ذكره الفارابي عن أوجه معرفة أهل المدينة الفاضلة للأشياء المذكورة في النص المتقدم آنفاً ، يقول فيه : « وهذه الأشياء تعرف بأحد وجهين : إما أن ترتسم في نفوسهم كما هي ، وإما أن ترسم وتحاكي هذه الأشياء لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثالات التي هي عندهم الأعرف فالأعرف ، وربما اختلف عند الأمم أكثره وإما بعضه ، فتحاكي هذه [الأشياء] لكل أمة بغير الأمور التي تحاكي بها الأمة [ص ١٤٨] الأخرى ، فذلك يمكن أن يكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملتهم ، فهم كلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها ومقاصد

(١) المصدر نفسه ، ص ص ١٤٦-١٤٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٦١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١١٨ .

واحدة بعينها »[1] ، هذا النص الهام يؤكد عدة قضايا ، أحدها اختلاف الأعراف بين الأمم المختلفة ، وبين المدن في الأمة الواحدة ، وثانيها : تفكير الفارابي في (دولة - مدينة) فاضلة ، و(دول - أمة) فاضلة ، وهذه القضية الثانية تدعم ما قلناه آنفاً في تحليل النص السابق وما رتبناه على ذلك من القول بأن تفكير الفارابي كان في تحقيق (دولة - الأمة) الفاضلة بعد تحقيق (دولة - المدينة) الفاضلة ، وثالث القضايا التي يؤكدها هذا النص الأخير قضية اختلاف الملل باختلاف الأمم والمدن (سترد مناقشتها فيما بعد) .

ويقول الفارابي في نص آخر من عمل آخر ، ما يؤكد ما ورد في النصين السابقين ، وما يدعم ما استنتجناه (حول مقصوده في مشروعه الفكري) ، وهو ما ورد في مفتتح كتاب **تحصيل السعادة** ، حيث يقول : « الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن ، حصلت لهم بها السعادة .. أربعة أجناس .. »[2] ؛ واضح هنا اهتمامه بـ « الأمم » و « المدن » معاً ، كما نرى أن تقديمه الأمم على المدن كان له مبرر ، وهو أنه قدم ما هو في مركز اهتمامه ، وما يشكل لديه الغاية الأخيرة قبل ما يشكل الغاية التي تسبقها ؛ وفي نص آخر طويل ، من هذا العمل (**تحصيل السعادة**) يتكرر ذكر « الأمم والمدن » عدداً من المرات نذكر من ذلك قوله عن فضيلة الملك وصناعته إنه « يلزم ضرورة أن يكون من يستعملهم من أهل الفضائل وأهل الصنائع في تأديب[3] الأمم وأهل المدن طائفتين ... »[4] ، وقوله أيضاً عن الذين يقومون بتأديب الأمم مشيراً إلى مؤهلات رئيس الأمة : « وينبغي أن يكون الذي في الأمة التي لأجلها أعطاهم ، ما أعطاه »[5] ، فالتركيز هنا على الأمة التي تتشكل منها (دولة - الأمة) .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ص ١٤٧-١٤٨ .

(٢) الفارابي ، **تحصيل السعادة** ، ص ١١٩ .

(٣) التأديب عند الفارابي هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم : الفارابي **تحصيل السعادة** ، ص ١٦٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٦٨ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٧٦ .

وفي كتاب الملة يبين الفارابي أهمية السعادة وكيف « تمكّن في المدينة وفي الأمة السير والملكات التي بها السعادة القصوى ... »[1] ، ويبيّن حقيقة مهنة رئاسة الدولة التي يرى أنها تفعل « الأفعال التي تمكّن تلك السير وتلك الملكات في المدينة والأمة وتحفظ عليهم .. ، [ص ٥٥] ... ، والمدينة والأمة المنقادة لهذه السياسة هي المدينة الفاضلة والأمة الفاضلة ، والإنسان الذي هو من هذه المدينة أو الأمة هو الإنسان الفاضل »[2] ، والواقع أن الفارابي يربط بوعي تام في مواضع عديدة من كتاب الملة[3] بين « المدينة والأمة » أو « المدينة الفاضلة والأمة الفاضلة » وهذا يأتي أحياناً بحرف العطف الواو أو بحرف « أو » ، وكلا الاستعمالين يؤكدان ما ذهبنا إليه وهو أنه يفكر في (دولة – الأمة) ، فهي أحد الخيارين ، وأضعف الإيمان أن توجد (دولة – مدينة) ، على أمل أن توجد أكثر من (دولة – مدينة) تنتمي إلى أمة واحدة ، فتتكون بتعاونها (دولة – الأمة) ؛ فهذه (أي دولة – الأمة) فهذه الأخيرة هي الهدف الأكمل والأمثل لمشروع الفارابي ، أمّا (دولة – المدينة) فهي الهدف الأقل كمالاً والأقرب أو الأيسر تحققاً في هذا المشروع ، لكنه لا يقبل بأقل من (دولة – مدينة) ، فالدولة الفاضلة عند الفارابي لا تقل في حدها الأدنى عن (دولة – المدينة) ولا تزيد (من الناحية العلمية الواقعية) عن (دولة – الأمة) .

هذا الاعتقاد (بأن السعادة لا تتحقق إلا في دولة فاضلة) يقودنا إلى الاعتقاد الثاني .

---

(١) الفارابي ، كتاب الملة ، ص ص ٥٤–٥٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ص ٥٤–٥٥ .

(٣) الفارابي كتاب الملة ، ص ٥٥ ، ص ٥٦ ، ص ص ٥٩–٦٠ .

*** الاعتقـاد الثاني**

اعتقاده بأنه ينبغي أن يكون تنظيم الدولة الفاضلة مماثلاً لنظام بدن الإنسان التام (العالم الأصغر) ولنظام الكون (العالم الأكبر) .

هذا الاعتقاد معروف في الدراسات الفارابية ونجده صريحاً في كلامه عن « العضو الرئيس » في كتابه : المدينة الفاضلة[1] ، حيث يقول : « وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه ... ، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه .. وكما أن القلب يتكون أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها ... ، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ، ثم هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها ...

... وكما أن الأعضاء التي تقرب من العضو الرئيس تقوم من الأفعال [ص ١٢١] الطبيعية التي هي على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو أشرف ... ، كذلك أجزاء التي تقرب في الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الإرادية بما هو أشرف ... »[2] .

قصدنا من إيراد هذا النص متجزءاً ، أن نؤكد اعتقاد الفارابي بأن الدولة الفاضلة تشبه البدن الإنساني التام الأعضاء .. (ولا يخفى بطبيعة الحال التركيز على دور رئيس الدولة وهو ما سنعالجه في الاعتقاد التالي) .

ولتأكيد اعتقاد الفارابي في أن نظام الدولة الفاضلة مشابه لنظام الكون والموجودات نسوق قوله الآتي : « وتلك أيضاً حال الموجودات ، فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها ، فإن البريئة من المادة [ص ١٢٢] تقرب من الأول ودونها الأجسام السماوية ، ودون السماوية

---

(١) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ص ١٢٠-١٢٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ص ١٢٠-١٢١ .

الأجسام الهيولانية ، وكل هذه تحتذي حذو السبب الأول وتؤمه وتقتفيه ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته ... ، وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة.. »[1] .

ويتجلى هذا الاعتقاد في موضع آخر حين تعرض الفارابي ، في كتاب الملة ، لمهام رئيس الدولة الفاضلة أثناء عرضه للموضوعات التي يعالجها « العلم المدني الذي هو جزء من الفلسفة ... » [2] ، حيث بيَّن ما يحتاج الملك أو رئيس الدولة الفاضلة أن يعرفه ، من ذلك أن يعرف مراتب الموجودات في العالم انتهاءً إلى المدبِّر الأول للعالم وكذلك قوى النفس الإنسانية وأعضاء البدن ومراتبها مؤكداً بعد ذلك « أنه يلزم أن يكون بين أجزاء الأمة الفاضلة بالأفعال عن الهيئات الطبيعية التي لها يجب أن يوجد مثلها في أقسام الأمة الفاضلة عن الهيئات والملكات اللاإرادية التي لها ... ، ونظير ذلك يتبين لمن تأمل أعضاء بدن الإنسان ... »[3] .

ويؤكد الفارابي في كتاب تحصيل السعادة اعتقاده بالتماثل بين الدولة الفاضلة والعالم أثناء تعريفه للعلم المدني قائلاً : « ... وهذا هو العلم المدني ، وهو علم الأشياء التي بها أهل المدن بالاجتماع المدني ينال السعادة كل واحد بمقدار ما له أعد بالفطرة ، ويتبين أن الاجتماع المدني والجملة التي تحصل من اجتماع المدنيين في المدن ، شبيه باجتماع الأجسام في جملة العالم ، ويتبين له [الناظر] أيضاً في جملة ما تشتمل عليه المدينة والأمة نظائر ما تشتمل عليه جملة العالم ، ... »[4] .

هذه المماثلات التي رأيناها ، اعتقاد لم يقدم الفارابي عليه دليلاً ، إذ اعتبره قضية مسلمة أو قضية واضحة لا تحتاج إلى برهان ، والحق أنها فكرة مغرية وتوحي بالكثير من الأفكار الإيجابية والمقنعة للكثيرين وربما يكون الفارابي قد استوحى جانباً من هذا الاعتقاد من أقوال الرسول عليه الصلاة والسلام مثل قوله : « مثل المؤمنين في

---

(١) المصدر نفسه ، ص ص ١٢١-١٢٢ .

(٢) الفارابي ، كتاب الملة ، ص ٥٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٦٥ .

(٤) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٤٢ ، وانظر مماثلة أخرى في ص ١٤٣ .

توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد ... إلخ » (الحديث المعروف) ، فهاهنا مماثلة بين البدن والأمة ، ومماثلة العالم الأكبر (الكون) بالعالم الأصغر (الإنسان) أمر كان معروفاً في عصر الفارابي وعند الصوفية ، ولا يبعد أن يكون تولّد لديه من هاتين المماثلتين ، ومن حرص الفارابي على تأسيس الدولة الفاضلة على أسس وجودية ثابته ، فكرة المماثلة بين نظام هذه الدولة ونظام كل من العالمين : الأكبر والأصغر ، كي تكون الأسس التي تقوم عليها المدينة الفاضلة ثابتة ثبوت نظام الكون وثبوت النوع الإنساني وطبيعته الثابتة .

يتصل بهذا الاعتقاد اعتقاد آخر يتعلق برئيس الدولة الفاضلة ودوره ومهمته فيها ، و هو :

*** الاعتقاد الثالث**

رئاسة الدولة الفاضلة هي أهم الوظائف وأشرف المهن ، والرئيس فيها ينبغي أن يكون فيلسوفاً بالحقيقة أو جماعة بينها فيلسوف ، وتنصيبه هو أول خطوة في إقامة الدولة الفاضلة .

يتجلى هذا الاعتقاد عند الفارابي في حديثه عن « العضو الرئيس » في كتابه : **المدينة الفاضلة** ، حيث بيّن - كما رأينا في النصوص التي قدمناها بصدد الاعتقاد السابق - أن منزلة رئيس الدولة منزلة أكمل الأعضاء في البدن ، فهو كالقلب ، وهو الذي بسببه تترتب كل أجزاء المدينة الفاضلة في مراتبها الصحيحة ، ونسبة منزلة الرئيس هذه لباقي أجزاء الدولة الفاضلة كنسبة منزلة السبب الأول لموجودات العالم إلى سائر الموجودات ، وأن كل أجزاء المدينة الفاضلة « ينبغي أن تحتذي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب[1] ، لأن مهنة الرئيس لا يخدم بها صناعة أخرى ولا تعلو عليها أو ترأسها صناعة أو مهنة أخرى »[2] ، « بل تكون صناعته نحو

---

(١) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١٢٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .

غرضها تؤم الصناعات كلها ، وإياها يقصد بجميع أفعال المدينة الفاضلة ، ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرأسه إنسان أصلاً »[1] ؛ إن مهنة رئيس الدولة هي « المهنة الملكية »[2] ، وهذه المهنة الملكية الفاضلة أو « الرئاسة الفاضلة ، ضربان : رئاسة أولى ، ورئاسة تابعة للأولى ، فالرئاسة الأولى هي التي تمكن في المدينة أو الأمة السِّير والملكات الفاضلة أولاً من غير أن تكون تلك فيهم قبل ذلك ، وتنقلهم مع ذلك عن السير الجاهلية إلى السير الفاضلة ، فالذي يقوم بهذه هو الرئيس الأول ، والرئاسة التابعة للأولى هي التي تقتفي في أفعالها حذو الرئاسة الأولى ، والقائم بهذه الرئاسة يسمى رئيس السُنّة أو ملك السُنّة ، ورئاسته هي الرئاسة السُنيّة »[3] .

واضح من قول الفارابي هذا ، الوارد في سياق كلامه عن الدين (الملّة) ارتباط الدين بالسياسة في شخص الرئيس الأول للدين وهو النبي-الفيلسوف ، هذا الشخص الذي يضع لأول مرة في جماعة ما ، أو جمع ما « آراء وأفعال مقدرة »[4] لتحقيق غرض معين هو « السعادة القصوى التي هي في الحقيقة سعادة »[5] ، وهذا الجمع « ربما كان عشيرة ، وربما كان مدينة أو صقعاً ، وربما كان أمة عظيمة ، وربما كان أمماً كثيرة »[6] ، كما نرى أن الأمر يستدعي - ونحن بصدد اعتقاد الفارابي حول رئيس الدولة الفاضلة ودوره ومكانته فيها - أن نبيِّن موقف الفارابي بشأن الصلة بين النبي والفيلسوف ورئيس الدولة الفاضلة معتمدين أقواله في كتبه المختلفة ، فنقول :

- النبي والفيلسوف كلاهما يملك الاستعداد (معدّ بالطبع) لمهمة رئاسة الدولة الفاضلة ، وكلاهما قد اكتسب بالجهد الإرادي « الهيئة والملكة اللازمة لهذه

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .

(٢) الفارابي ، الملة ، ص ٥٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٤٣ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٤٣ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ٤٣ .

المهمة »[1]، ولذلك فهما قد وصلا « أكمل مراتب الإنسانية »[2]، وذلك أن القوة العاقلة لكل منهما وصلت كمالها بحلول العقل الفعال فيها[3]، وكذلك وصلت القوة المتخيلة لكل منهما كمالها الذي يكون بالقدرة على الاتصال المباشر بالعقل الفعّال، أما الفرق بينهما فإنه مرتبط بفيض العقل الفعال واتجاهه إلى واحدة من هاتين القوتين (العاقلة والمتخيلة)، وهذا الأمر يرجع إلى الله عزَّ وجلَّ، فإذا أفاض الله علماً إلى العقل الفعال ليفيضه « بتوسط العقل المستفاد ...، يكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التّمام »[4]، فإذا أفاض الله علماً إلى العقل الفعال ليفيضه إلى القوة المتخيلة كان مثل هذا المرء « بما يفيض منه [الله] إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات »[5]؛ وهكذا فإن المرء يمكن أن يجتهد، إذا ما كان معداً بالطبع، لكي يصبح فيلسوفاً بالحقيقة، لكنه لا يستطيع باجتهاده وحده أن يصبح نبياً، لأن الذي يقرر ذلك هو الله عزَّ وجلَّ، ومع ذلك فكلاهما، كما تقدم، مؤهل لرئاسة الدولة الفاضلة.

– هناك رئيس أول لدين ما وأنبياء توالي أو خلفاء لهذا الأول، وهؤلاء الأنبياء الخلفاء للنبي الأول في دين ما (أو الرئيس الأول لملَّة ما) هم « مثله في كل الأحوال »[6]، أي في تلقيهم الفيض عن العقل الفعّال وفي تقديرهم لكل من الآراء والأفعال في الملَّة، ولذلك قد يغير الواحد منهم « كثيراً مما شرعه الأول »[7] أو السابق له وهذا التغيير لا يكون بسبب خطأ وقع فيه النبي الأول، إذ هو أمر يستدعيه تغير الأحوال والأوضاع بتغير الزمان، ذلك أن النبي « الأول قدَّره بما هو الأصلح

(١) الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ١٢٢.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٥.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٥.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٢٥.
(٦) الفارابي، الملة، ص ٤٩.
(٧) المصدر نفسه، ص ٤٩.

في زمانه ، وقدر هذا بما هو الأصلح بعد زمان الأول »[1] وهذا التغيير - الذي ليس مقصده التغيير لأجل التغيير ، وإنما التغيير لما فيه المصلحة وما هو الأصلح - هو أمر طبيعي ؛ إذ لو قدر للنبي الأول أن يبعث ثانية إلى الحياة في الزمان الجديد الذي تغير فيه واقع الأحوال « وشاهده ، لغيَّره أيضاً »[2] . وعليه فالفرق بين النبي الأول (أو الرئيس الأول) للدين والأنبياء التوالي فيه ، هو أن الأول يضع الدين « لجمع » ما لأول مرة ، وأن التوالي يتابعون على الدين نفسه بعامة ، أي يأخذون بالمبادئ العامة والكلية فيه دون أن يؤثر ما قد يقومون به من تغيّرات على مجمل الصفات العامة له .

والنبي الأول للدين الفاضل هو الذي يكون رئيساً للمدينة الفاضلة ، والأنبياء التالون في هذا الدين ينبغي أن يكونوا هم رؤساء المدينة الفاضلة ، كلٌّ في زمانه .

- إذا انقطع حبل الأنبياء ولم يكن في العصر أنبياء ، يكون الفيلسوف بالحقيقة أولى الناس برئاسة المدينة الفاضلة أو يكون مشاركاً في الرئاسة ، كما أوضحه في قوله « في خصال رئيس المدينة الفاضلة »[3] .

- هناك عدد من المرادفات لعبارة : « رئيس الدولة الفاضلة » هي : الإمام ، والفيلسوف ، وواضع النواميس ، والملك ، والرئيس الأول ؛ يؤكد الفارابي هذا بقوله بعد تقديم وشرح : « فإذاً معنى الإمام والفيلسوف وواضع النواميس معنى كله واحد »[4] ، وقوله : « فلذلك صار الملك على الإطلاق هو بعينه الفيلسوف وواضع النواميس »[5] وقوله : « فتبيَّن أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول وواضع النواميس والإمام ، معنى كله واحد ، وأي لفظة ما أُخذت من الألفاظ ثم ما يدل عليه كل

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٩ .

(٣) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ص ١٢٧-١٣٠ .

(٤) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٨٧ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٨٩ .

واحد منها عند جمهور أهل لغتنا وجدتها تجتمع في آخر الدلالة على معنى واحد بعينه »[1] .

هذه الأقوال التي سقنا هنا تشير إلى مكانة الفيلسوف في الدولة الفاضلة وهي مكانة الرئاسة ، وقمة الهرم ، كما تشير من طريق غير مباشر إلى مهام رئيس الدولة ، فالفيلسوف بإطلاق هو من يملك العلوم النظرية أو « العلم الذي يحتوي المعقولات ببراهين يقينية »[2] ، وله قدرة على إيجاد الفضائل « جميعاً في المدن والأمم »[3] ، واسم الملك يدل على « التسلط والاقتدار »[4] ، و « معنى الإمام في لغة العرب فإنما يدل على من يؤتم به ويتقبل »[5] وواضع النواميس هو المشرع للقوانين ؛ وهكذا تكون أبرز مهام رئيس الدولة الفاضلة هي الحكم ، والقدوة ، والتشريع وإيجاد جميع أجناس الفضائل في الدولة .

يبقى الآن توضيح دلالة **الرئيس الأول** . رأينا آنفاً أن الفارابي يطلق هذا المصطلح على النبي الأول الذي يضع « لجمع » ما ديناً معيناً ، فهو بهذا الوصف الرئيس الأول لهذا الدين ، كما ينطبق هذا الوصف على النبي الأول الذي يقيم دولة فاضلة « للجمع » الذي لم تكن لهم دولة قبل ذلك أو كانت سيرهم جاهلية ، فيكون رئيساً أول لهذه الدولة يرأس غيره ولا يرأسه أحد . وهذا المعنى الأخير هو ما أوضحه في كتاب **المدينة الفاضلة** ؛ حين قال : « وكما أن الرئيس الأول في جنس لا يمكن أن يرأسه شيء من ذلك الجنس ... ، كذلك الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ينبغي أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلاً ... ، ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرأسه إنسان أصلاً ... »[6] وعليه يكون لفظ الرئيس في سياق الدولة الفاضلة

---

(1) المصدر نفسه ، ص ١٩٠ .

(2) المصدر نفسه ، ص ١٨١ .

(3) المصدر نفسه ، ص ١٨٤ .

(4) المصدر نفسه ، ص ١٨٨ .

(5) المصدر نفسه ، ص ١٨٩ .

(6) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١٠١ .

يشير إلى معنى الرئيس الأعلى الذي لا يرأسه أحد في هذه الدولة ويكون في سياق الحديث عن الدين الفاضل فقط هو الواضع الأول لهذا الدين .

من هذا التوضيح لمعنى « الرئيس الأول » ، نستطيع القول باطمئنان بأن ما يقصده الفارابي بالرئيس الأول للمدينة الفاضلة - باعتبار أن تحقيق هذه الدولة الفاضلة هو الغاية العملية لمشروعه الفكري الاجتماعي السياسي - هو معنى الرئيس الأعلى الذي لا رئيس فوقه ، وإنه مع ذلك ليس نبياً وإنما هو فيلسوف كامل (أو فيلسوف بالحقيقة أو فيلسوف بإطلاق) ، ويستطيع أن يقوم بكل مهام النبي من تقدير الآراء والأفعال وإيجاد أجناس الفضائل في الآخرين .

معرفة هذا الفيلسوف الكامل الذي يمكن أن يوصف بأنه ملك أو إمام أو رئيس أول أو واضع نواميس - كما أشرنا آنفاً - وتقليده المنصب الأول والأعلى في جماعة ، هو الخطوة الأولى في قيام الدولة الفاضلة المنشودة ، فرئيس هذه المدينة الفاضلة « ينبغي أن يكون هو أولاً ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها ، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها ، وإن اختلّ منها جزء كان هو المرفد له بها يزيل عنه اختلاله »[1] .

واضح من قول الفارابي هنا أن الفيلسوف-الرئيس هو الأساس الذي ترتكز عليه الدولة الفاضلة : فهي به تبدأ وبسببه تتحدد وتترتب أجزاؤها ، وبه وبتدبيره يصلح ما يمكن أن يطرأ فيها من خلل .

لكن هل يمكن أن يوجد الفيلسوف الكامل ولا ينتفع به ، فلا ينصب رئيساً للدولة في المدينة أو الأمة التي يعيش فيها أو ينتمي إليها؟ الجواب عن ذلك عند الفارابي أنه أمر ممكن ، إن هذا الفيلسوف الذي بلغ هذا المبلغ من الكمال « ولم ينتفع به... فليس عدم النفع به من قبل ذاته ، ولكن من جهة من لا يصغي ، أو من لا يرى أن يصغي إليه »[2] ، إن حاله هي حال الطبيب الذي هو طبيب وإن لم يمارس مهنة الطب

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢٠ .

(٢) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٩٥ .

لأسباب مختلفة « فالملك أو الإمام بماهيته وبصناعته ملك وإمام ، سواء وجد من يقبل منه أو لم يجد ، أطيع أو لم يطع ، وجد قوماً يعاونونه على غرضه أو لم يجد ، كما أن الطبيب بمهنته وبقدرته على علاج المرضى وجد مرضى أو لم يجد ، وجد آلات يستعملها في فعله أو لم يجد كان ذا يسار أو فقر ، إذ لا يزيل طبه ألا يكون له شيء من هذه ، كذلك لا يزيل إمامة الإمام ولا فلسفة الفيلسوف ولا ملك الملك ألا تكون له آلات يستعملها في أفعاله ولا ناس يستخدمهم في بلوغ غرضه »[1] .

هذه العبارات الأخيرة لا تخلو – حسب ما أحسسناه – من الإشارة إلى شخص الفارابي وذاته ، وكأنه بهذه العبارات يعزّي نفسه « أنه لم ينتفع به وقد بلغ ذلك المبلغ » من الفلسفة والحكمة وأنه وإن كان هذا ما حدث له فذلك لا يعني التشاؤم التام واليأس وعدم بذل الجهد النظري في توضيح ما ينبغي أن يكون عليه حال الدولة الفاضلة ، هذه الدولة التي رأينا أنها لا تقوم إلا بالفيلسوف .

هذا يقودنا إلى الاعتقاد التالي : ما دامت الدولة الفاضلة لا تقوم إلا بالفيلسوف ، ولا يكون فيلسوف دون فلسفة ، فلننظر في اعتقاد الفارابي المتعلق بالفلسفة ودورها في تحقيق الدولة الفاضلة ومن ثم في تحقيق السعادة ، و هو :

* الاعتقاد الرابع

يمكن صياغة اعتقاد الفارابي حول الفلسفة ودورها في تحصيل السعادة كما يلي : **تحقيق السعادة لجماعة ما يبدأ بتعليم الفلسفة النظرية الحقيقية .**

يؤكد الفارابي هذا الاعتقاد في أكثر من موضع ؛ من ذلك قوله في **تحصيل السعادة** عن الفلسفة النظرية التي هي « العلم الذي يعطي الموجودات معقولة ببراهين يقينية »[2] ، بأنها « أقدم العلوم وأكملها رئاسة ، وسائر العلوم الأخرى الرئيسة تحت

---

(١) المصدر نفسه ، ص ص ١٩٥-١٩٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٧٨ .

رئاسة هذا العلم... [و] هذه العلوم إنما تحتذي حذو ذلك العلم ، وتستعمل ليكمل الغرض بذلك العلم ، وهو السعادة القصوى والكمال الأخير الذي يبلغه الإنسان »[1] ، هذه السعادة وهذا الكمال يحصلان في الدولة الفاضلة إذا حصلت فيها على مستوى الأفراد وعلى مستوى مجتمع الدولة أجناس الفضائل ، وهي أربعة ، مرتبة ترتيباً يعتمد فيه اللاحق على السابق : **الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية**[2] .

« والفضائل النظرية هي العلوم التي الغرض الأقصى منها أن تحصل الموجودات .. معقولة متيقناً بها فقط »[3] ، فمن اكتسب هذه العلوم ، وهي الفلسفة بفروعها كلها ، النظرية والعملية ، اكتسب الفضيلة النظرية ؛

أما الفضيلة الفكرية فهي « الماهية والقوة التي بها تستنبط وتميز الأغراض التي شأنها أن تتبدل على المعقولات التي شأن جزئياتها أن توجد بالإرادة عندما يلتمس إيجادها بالفعل عن الإرادة في زمان محدود ومكان محدود وعند مراد محدود طال الزمان أو قصر ، عظم المكان أو صغر »[4] ؛ فعلى سبيل المثال : « العفة واليسار وأشباه ذلك هي معان معقولة إرادية »[5] وإيجادها في الواقع الفعلي يعني أن توجد في مكان ما وزمان ما بأوصاف عرضية معينة تختلف باختلاف البيئات والأمم والأزمان ، بحيث تكون نافعة في أن يتم بها تحقيق غاية ما وغرض معين ، وهذا كله يحتاج إلى العلم النظري[6] ، ولذلك كانت « الفضيلة الفكرية الرئيسة جداً ، يمكن أن لا تكون تابعة للفضيلة النظرية »[7] .

(١) المصدر نفسه ، ص ١٨١ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١١٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١١٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ص ١٤٩-١٥٠ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ص ١٤٧-١٤٨ .

(٦) انظر تفصيل ذلك في المصدر نفسه ص ص ١٤٥-١٥٩ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ١٥٩ .

والفضائل الخلقية مرتبطة بالفضائل الفكرية ، وتتجلى في التعامل مع الآخرين عندما نستعمل الفضائل الفكريّة لتحقيق غاياتنا وأغراضنا[1] ، لكن الأخيرة أي « الفضائل الفكرية ... سابقة للفضائل الخلقية »[2] ،

أما الصناعات العملية فهي القدرة العملية على إنجاز الأعمال المطلوبة وفيها صناعات جزئية وكلية ، فمثلاً : صناعة الجيوش هي « الصناعة التي إنما يبلغ الغرض منها باستعمال أفعال الصنائع الحربية الجزئية »[3] .

إن حدوث هذه الفضائل على الترتيب المتقدم وصفه ، يؤدي إلى تحقيق السعادة لأهل الدولة الفاضلة ؛ والخطوة الأولى - كما أوضحناها في الاعتقاد السابق - هي أن يوجد إنسان له هذه الفضائل في صورتها الكاملة ، وهو الذي قلنا إنه الفيلسوف الكامل ؛ والخطوة التالية ، أو « ما يبقى بعد هذا [هو] أن تحصل [الفضائل] الجزئية في الأمم والمدن »[4] ، وهذا يحتاج إلى « أن نعلم كيف الطريق إلى إيجاد هذه [الفضائل] الجزئية في الأمم والمدن » ، وهذه هي مهمة الفيلسوف بالحقيقة أو الفيلسوف الكامل الذي له كل أجناس الفضائل على أعظم ما يكون ، ذلك أن « الذي له هذه القوة العظيمة ينبغي أن تكون له قدرة على تحصيل جزئيات هذه في الأمم والمدن »[5] ؛ ويقوم هذا الفيلسوف بهذه المهمة في الدولة « بطريقين أوليين أو رئيسين هما : التعليم والتأديب ؛ والتعليم هو إيجاد الفضائل النظرية في الأمم والمدن[6] ، والتأديب هو إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم »[7] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٥٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٨ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٦٤ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ص ١٦٤-١٦٥ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ١٦٥ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ١٦٥ .

والذي يأتي أولاً هو التعليم ، أي تعليم الفلسفة بكل فروعها ، ويقوم بذلك « الأئمة والملوك ... ، أو من سبيله أن يستحفظ العلوم النظرية »[1] ، وأول هذه العلوم النظرية هو العلم الذي نميز به الطرق المختلفة « التي توقعنا في أصناف المطلوبات اعتقادات مختلفة »[2] والعلامات التي تخص كل طريق ، فنعرف الطريق الموصل إلى الحق واليقين أو إلى الظن والإقناع[3] ، وهذا العلم هو علم المنطق ، وبعد إتقانه ننتقل إلى « التماس علم الموجودات »[4] وقد أبان الفارابي تفصيل هذه الموجودات ، وترتيب موضوعاتها التي تشكل جملة علوم هي العلوم الفلسفية المعروفة[5] .

ويرى الفارابي في رسالة التنبيه على سبيل السعادة ، أنه يجب قبل البدء بدراسة المنطق أن نعرف شيئاً من صناعة النحو « وأن نأخذ من صناعة النحو مقدار الكفاية في التنبيه على إوائل هذه الصناعة »[6] (أي المنطق) وهو الجزء الذي يبحث في « أصناف المعاني المعقولة »[7] ويحصرها .

والواقع أن هذا القدر المشار إليه في علم النحو والمنطق هما بمثابة الآلات اللازمة لتعلم الفلسفة ، وهذه العلوم في حدِّ ذاتها لا تحقق السعادة المطلوبة لأهل الدولة الفاضلة ، وإنما الذي يحقق ذلك الفلسفة الحقيقية .

هذه الفلسفة التي يتحدث عنها الفارابي والتي دورها في الدولة الفاضلة ما تقدم وصفه ، لم تنشأ في المجتمع الإسلامي ، وإنما نقلت إليه خلال سلسلة من الانتقالات ، فهذه الفلسفة أو « هذا العلم ، كما يقال إنه كان في القديم في الكلدانيين

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٦٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ص ١٢١ -١٢٢

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٢٢ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٢٢ ، ص ١٤٣ . انظر في أقسام العلوم الفلسفية عند الفارابي فيما تقدم .

(٦) الفارابي ، رسالة التنبيه ، ص ٢٣٦ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ص ٢٣٥-٢٣٦ .

وهم أهل العراق ، ثم صار إلى أهل مصر ثم انتقل إلى اليونانيين ، ولم يزل الى أن انتقل إلى السريانيين ثم الى العرب »[1] ، وهو اليوم ، أي في عصر الفارابي ، « متاح باللسان العربي »[2] ، ويرى الفارابي أن الفلسفة قد اكتملت على يد أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق .م) وأصبحت « صناعة تتعلم وتعلم »[3] .

هكذا - في اعتقاد الفارابي - تكون الخطوة الأولى لإقامة الدولة الفاضلة هي أن يوجد الفيلسوف الذي حصَّل هذا التراث المنحدر من أقدم الأمم والذي اكتمل تقريباً على يد أفلاطون[4] ، وكلياً على يد أرسطو ، ثم تكون الخطوة التالية البدء بتعليم هذا التراث الفلسفي في الصورة التي وصلتنا كما هو عند أفلاطون وأرسطو .

هذا ما فعله الفارابي حين وصل إلى عرض هذا الموقف في نهاية كتاب تحصيل السعادة مؤكداً أن « الفلسفة التي هذه صفتها إنما تأدت إلينا من اليونانيين ، عن أفلاطون وأرسطوطاليس ... ، ونحن نبتدئ أولاً بذكر فلسفة أفلاطون ... ، ونفعل مثل ذلك في الفلسفة التي أعطاناها أرسطوطاليس ... »[5] ، فقام بعرض موجز لفلسفة كل من هذين الفيلسوفين البارزين[6] ، كخطوة رئيسية في مشروعه الفكري على المستوى النظري ، مبيناً للناس الطريق الذي ينبغي عليهم أن يسلكوه لتحصيل السعادة ، وهو طريق الفلسفة وتعلمها .

نود هنا أن نطرح سؤالاً ، وهو : هل تكتمل خطوات إقامة الدولة الفاضلة بما تقدم وصفه ، أعني بتنصيب الفيلسوف الكامل رئيساً للدولة وتعليم الفلسفة للناس؟

---

(١) الفارابي ، رسالة التنبيه ، ص ٢٣٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٢ .

(٣) الفارابي ، الحروف ص ص ١٥١-١٥٢ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٥١ .

(٥) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٩٦ .

(٦) انظر الملحق الأول في هذا الكتاب حول كتاب الفلسفتين .

جواب الفارابي هو أن هناك عنصراً آخر له دور رئيسي وهام في قيام الدولة الفاضلة هو : وجود « **ملّة مشتركة** »[1] .

يوصلنا هذا إلى الاعتقاد التالي ، وهو :

* الاعتقاد الخامس

لا تتم السعادة لأهل الدولة الفاضلة إلا إذا كان فيها ملّة فاضلة مشتركة .

معلوم أن الفارابي قد خصص كتاباً لتوضيح حقيقة الدين أو الملّة هو : **كتاب الملّة** ، كما تعرض للحديث عن الدين في مواضع أخرى من كتبه منها : **كتاب الحروف** و **تحصيل السعادة** و **المدينة الفاضلة** وغيرها[2] ، مما يشير إلى أن قضية الدين كانت من الموضوعات التي شغلت تفكير الفارابي .

يرى الفارابي أن « الشريعة والملّة والدين أسماء مترادفة »[3] ، ومع ذلك فقد كان يستعمل لفظ الملة ليشير إلى دلالة هذه الألفاظ المترادفة .

سنكتفي هنا - لتوضيح اعتقاد الفارابي هذا - بتوضيح موجز لمفهوم الدين[4] ودوره في تحقيق السعادة لأهل المدينة الفاضلة كما يراه الفارابي ، فنقول : يتألف الدين من جزأين رئيسيين : آراء معينة تتعلق بحقيقة الله سبحانه وتعالى والكون والإنسان ؛ وأفعال معينة مقنّنة تتصل بما ينبغي أن يفعله أتباع هذا الدين ؛ ويضع هذا الدين لأول مرة شخص هادفاً من ذلك أن يحقق غرضاً محدداً بالنسبة له ، لكنه متصل بالجماعة التي ستنتمي إلى هذا الدين وتطبقه ، وهذا ما يفيده قول الفارابي معرفاً

---

(١) الفارابي ، **الملة** ، ص ٦٦ .

(٢) انظر : الفارابي ، **الحروف** ، ص ص ١٥٣-١٥٧ ، والفارابي ، **تحصيل السعادة** ص ص ١٨٤-١٨٥ ، ص ص ١٩٠-١٩١ ، والفارابي ، **المدينة الفاضلة** ، ص ص ١٤٦-١٥٠ . وانظر تفصيلات وشروحات وتوضيحات أوفى عن الدين في القسم الأول من هذا الكتاب .

(٣) الفارابي ، **الملة** ، ص ٤٦ .

(٤) انظر تفصيلات أوفى عن مفهوم الدين فيما تقدم .

الدين : « الملّة هي آراء وأفعال مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الأول ، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضاً له فيهم أو بهم محدوداً »[1] .

ويمكن قسمة الدين إلى قسمين : دين فاضل ودين غير فاضل ، ويكون الدين فاضلاً عندما يكون هدف الواضع الأول للدين ، وكذلك ما قدره من آراء وأفعال مما يوصل إلى الهدف ، وهو « أن ينال هو وكل من تحت رئاسته السعادة القصوى التي هي في الحقيقة سعادة »[2] ، فإن كان هدف واضع الدين تحقيق منفعة شخصية أو تحقيق خيرات غير حقيقية لأتباع هذا الدين ، « يكون هذا الدين ديناً غير فاضل »[3] .

واضح هنا أن الدين الفاضل يلتقي مع الدولة الفاضلة في الهدف المشترك وهو تحقيق السعادة القصوى الحقيقية ، ويلتقي مع الفلسفة أيضاً في الهدف نفسه ، بل ويلتقي مع الفلسفة قبل مرحلة الهدف - كما سيأتي توضيحه في الاعتقاد التالي - وأما دور الدين فهو في غاية الأهمية لهذا الهدف المشترك ، وبيانه مرتبط بما تقدم ذكره من كون نظام الدولة الفاضلة مشابهاً لنظام الكون ونظام البدن التام ، وأن مهمة رئيس هذه الدولة في تدبير شؤونها مشابهة لتدبير الله سبحانه وتعالى للكون حيث « يلزم أن يكون بين أجزاء الأمة الفاضلة ائتلاف وارتباط وانتظام وتعاضد بالأفعال ... كالذي يوجد في أجزاء العالم من الائتلاف والارتباط والانتظام والتعاضد بالأفعال عن الهيئات الطبيعية التي لها »[4] ، كما يلزم رئيس الدولة الفاضلة أن يؤدب أفراد هذه الدولة بحيث تصبح لديهم هيئات وملكات راسخة تصدر عنها أفعال التعاون والتعاضد والائتلاف بسهولة ويسر ، كما هو الحال أيضاً بالنسبة لـ « أعضاء بدن الإنسان »[5] ،

(١) الفارابي ، الملة ، ص ٤٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ص ٤٣-٤٤ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٦٥ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٦٥ .

كما يلزمه أن يستديم وجود هذه الهيئات والملكات فيهم »[1] . « وبالجملة فإنه [رئيس الدولة الفاضلة] ينبغي أن يتأسى بالله ويقتفي [ص ٦٦] آثار تدبير مدبر العالم فيما أعطى أصناف الموجودات وفيما دبر به أمورها...فيجعل هو أيضاً في المدن والأمم نظائرها ... ، ليصل لأجل ذلك جماعات الأمم والمدن إلى السعادة في هذه الحياة وفي الحياة الآخرة »[2] ؛ هذه المهمة الملقاة على عاتق رئيس الدولة الفاضلة تستلزم أمرين لا يغني أحدهما عن الآخر ، بل لا بدَّ من تحقيقهما كليهما ؛ الأول : « أن يكون الرئيس الأول للمدينة الفاضلة قد عرف الفلسفة النظرية على التمام ، لأنه لا يمكن أن يقف على شيء مما في العالم من تدبير الله تعالى حتى يتأسى به إلا من هناك »[3] . والأمر الثاني : أن تحقيق ما أشير إليه آنفاً من ائتلاف وتعاضد وارتباط وتعاون .. إلخ ، « هذه كلها لا تمكن ، إلا أن تكون في المدن [أي في كل مدينة] ملَّة مشتركة تجتمع بها آراؤهم واعتقاداتهم وأفعالهم ، وتأتلف بها أقسامهم وترتبط وتنتظم ، وعند ذلك تتعاضد أفعالهم وتتعاون حتى يبلغوا الغرض الملتمس ، وهو السعادة القصوى »[4] هذا النص القصير الذي اختتم به الفارابي كتاب الملَّة ، يلخص بدقة دور الدين في الدولة الفاضلة ، فقد تضمن هذا النص ثمان مهام أساسيه يقوم بها الدين يبدو أنه لا مناص من تحقيقها حتى يتحقق الهدف الأخير وهو « السعادة القصوى » .

بعد أن تأكد – حسب ما نراه وفي ضوء ما تقدم آنفاً – اعتقاد الفارابي هذا حول الدور الهام للدين في الدولة الفاضلة ، وقبله الدور الهام للفلسفة ومكانتها الرئيسية في هذه الدولة ، فإننا نصل إلى الاعتقاد التالي المتعلق بالصلة بين الفلسفة والدين في سياق مشروع الفارابي الفكري الهادف إلى تحقيق الدولة الفاضلة والسعادة القصوى .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٦٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ص ٦٥–٦٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

* الاعتقاد السادس

يمكن صياغة هذا الاعتقاد كالآتي :

الملة الفاضلة مشابهة ومحاكية للفلسفة الحقيقية وتابعة لها .

الفلسفة عند الفارابي هي « العلم بالموجودات بما هي موجودة[1] ، « ومقصودها تحصيل الجميل فقط »[2] ، وتنقسم إلى قسمين : قسم أو صنف « به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية ؛ والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل ، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية »[3] والملَّة الفاضلة شبيهة الفلسفة ، « وكما أن الفلسفة منها نظرية ومنها عملية...[ص ٤٧] ... كذلك الملَّة »[4] ، ذلك أن الملَّة - كما ذكرنا فيما تقدم - تتكوّن من جزأين : آراء مقدرة (نظري) وأفعال مقدرة (عملي) .

ليس هذا التشابه هو الوحيد ، فهناك تشابه في الغاية النهائية لكل منهما ، وهي تحصيل السعادة القصوى ، كما أن هناك تشابهاً بين الواضع الأول للدين الفاضل وخلفائه من جهة والفيلسوف من جهة أخرى ؛ وتشابه رابع في الموضوعات الرئيسية التي تتعرض لها كل من الفلسفة والدين ، إذ « يشتملان على موضعات بأعيانها ، وكلتاهما تعطيان المبادئ القصوى للموجودات »[5] ، لكن التشابه الجوهري هو أن ما ينطوي عليه الدين هو مثالات تحاكي الحقائق التي وصلت إليها الفلسفة ببراهين يقينية[6] .

---

(١) الفارابي ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين : أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس ، قدم له وعلق عليه : د . ألبير نصري نادر ، ط٤ ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ٨٠ .

(٢) الفارابي ، رسالة التنبيه ، ص ٢٢٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٢٤ .

(٤) الفارابي ، الملة ، ص ص ٤٦-٤٧ . انظر تفصيلات الشبه والإختلاف بين الفلسفة والدين فيما تقدم .

(٥) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٨٥ .

(٦) تكرّر هذا المفهوم في أكثر من موضع عند الفارابي ، انظر : الحروف ، ص ص ١٥٣-١٥٦ ، المدينة الفاضلة ، ص ص ١٤٧-١٤٩ ، تحصيل السعادة ، ص ص ١٨٤-١٨٥ الملة ، ص ٤٦ ، وغيرها .

أما الاختلافات بين الفلسفة والدين فهي موجودة ، من ذلك أن الفلسفة تعتمد منهج البراهين اليقينية في حين يعتمد الدين منهج الإقناع ، أو « الطرق الإقناعية »[1] ، ومنها أن الفلسفة موجهة إلى الخاصة أما الدين فيخاطب به العامة بالدرجة الأولى ، والخاصة هم « الحكماء » و « من يلي الحكماء » من أهل الدولة الفاضلة ، « والباقون عامة وجمهور »[2] ؛ ومنها أيضاً أن الفلسفة في نظر الفارابي وصلت إلى درجة تمامها على يد أرسطو ، واستقرّ « الأمر على ما استقر عليه »[3] ، ولم يبق في « الفلسفة ... موضع فحص »[4] ؛ أما الدين فإنه يمكن أن يجري عليه التغيير والتعديل ليتلاءم مع الزمان الجديد[5] .

هذه الاختلافات التي لا تمس الموضوعات والمبادئ والغايات لا تجعل من الدين مناقضاً أو مضاداً للفلسفة ، ويظل الحكم بالتشابه بينهما ، وليس التطابق التام من كل وجه ، هو الحكم العام المجمل الذي يمكن إطلاقه بحسب اعتقاد الفارابي . ومع وجود التشابه - المتقدم بيان عناصره آنفاً - توجد علاقة أخرى هي تبعية الدين للفلسفة ، ولهذه التبعية أنواع ، منها :

* التبعية الزمانية ، بمعنى أن ظهور الفلسفة متقدم زماناً على ظهور الدين ، وهو معنى يذكره الفارابي بعبارة صريحة حيث يقول : « ... وكل ما تعطي الفلسفة فيه البراهين اليقينية ، فإن الملّة تعطي فيه الإقناعات ، والفلسفة تتقدم بالزمان الملّة »[6] ؛ وفي موضع آخر يبيِّن هذه التبعية الزمانية في قوله : « إلاّ أن الملّة على الجهتين [الصحيحة والفاسدة] إنما تحدث بعد الفلسفة ، إما بعد الفلسفة اليقينية ... [فتحدث الملّة الصحيحة] ، وإما بعد الفلسفة المظنونة .. من غير أن تكون فلسفة

---

(١) الفارابي ، الحروف ، ص ١٥١ .
(٢) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١٤٧ ، الملة ، ص ٤٧ ، تحصيل السعادة ، ص ص ١٨٠-١٨١ .
(٣) الفارابي ، الحروف ، ص ١٥ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٥٢ .
(٥) الفارابي ، الملّة ، ص ص ٤٨-٥٠ .
(٦) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٨٦ .

في الحقيقة [فتحدث الملّة الفاسدة] ، وذلك متى كان حدوثها فيهم عن قرائحهم وفطرهم ومن أنفسهم »[1] .

الجملة الأخيرة في هذا النص ، فيها تقييد للحكم بالبعدية الوارد هنا ، كما تثير إشكالاً في الوقت نفسه لا نجد في كتابات الفارابي المتاحة لنا جواباً شافياً عنه ، فهذه الجملة صريحة في بيان أن هذا الوضع في التبعية الزمانية حين تحدث الملّة بعد الفلسفة ، يكون عندما يكون حدوثها عن الإنسان وإمكاناته فقط ، والواقع أن الضمير في « حدوثها » محيّر ، إذ قد يفهم منه حدوث الفلسفة أو حدوث الملّة ، وإذا عرفنا من سياقات كتابات الفارابي المختلفة أن الفلسفة جهد إنساني ، فتبقى المشكلة في المقصود بالملّة ، أي هل الملّة ، أيّ ملّةٍ كانت ، سماوية أو من وضع الإنسان ، لا تحدث إلا بعد ظهور الفلسفة ، أم هي فقط الملّة التي يضعها الإنسان بقريحته وفطرته هي التي تحدث بعد الفلسفة؟ ما لدينا من كلام الفارابي لا يقدم جواباً صريحاً عن هذا التساؤل ، ومع أن الفارابي في كتاب الملّة يشير إلى الدين الموحى به الذي يضعه الرئيس الأول للدين بمعونة الوحي الإلهي[2] ، لكننا لا نجد في كلامه هذا وما تبعه جواباً شافياً عن هذا التساؤل .

* هناك تبعية أخرى أشرنا إليها آنفاً ، وهي ما في الدين مثالات تحاكي الحقائق البرهانية في الفلسفة ، فهذه تبعية تختلف عن التبعية الزمانية ، ذلك أن المثال المحاكي لأصل ما أو شيء ما لا يأتي أو يكون قبله من الناحية المنطقية وهذه التبعية قد وصفها البعض بأنها منطقية[3] ، وهي في نظرنا كذلك إذ هي أشبه بتقدم العلة على المعلول والمقدمة على النتيجة .

* وهناك وجه آخر للتبعية المنطقية وضّحه الفارابي في كتاب الملّة[4] ، حيث أكد

---

(١) الفارابي ، الحروف ، ص ١٥٤ .

(٢) الفارابي ، الملّة ، ص ٤٤ .

(٣) عبد السلام بنعبد العالي ، الفلسفة السياسية عند الفارابي ، ص ١٠٠ .

(٤) الفارابي ، الملّة ، ص ٤٧ .

أن الجزء العملي من الدين الفاضل ، أي « الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية ، والآراء النظرية التي في الملّة براهينها في الفلسفة النظرية ، وتؤخذ في الملّة بلا براهين . فإذن الجزءان اللذان تلتئم منهما الملّة هما تحت الفلسفة »[1] علاقة « التحتية » بين علمين أو نظامين معرفيّين كالدين والفلسفة ، حددها الفارابي « بأحد وجهين : إما أن تكون براهين ما أخذ فيه بلا براهين هي في ذلك العلم ، أو إذا كان العلم الذي يشتمل على الكليات هو الذي يعطي أسباب الجزئيات التي تحته »[2] والوجه الأول موجود بين الآراء في الدين والفلسفة النظرية ، والوجه الثاني موجود بين الأفعال في الدين والفلسفة العملية .

هذه التبعية يترتب عليها نتيجة هامة ، وهي أننا إذا أردنا تقييم دين ما والحكم بفضله أو فساده ، فإن ذلك ممكن عن طريق الفلسفة ؛ فإن وجدنا براهين في الفلسفة النظرية لما فيه من آراء كانت الآراء في هذا الدين فاضلة ، وكذلك إن وجدنا كليات الأفعال الجزئية فيه في الفلسفة العملية كانت الأفعال في هذا الدين فاضلة ، وعليه نستطيع أن نحكم على الدين حكماً كلياً أو جزئياً باستخدام الفلسفة ومعاييرها ومبادئها وكلياتها ، وهذا الاستنتاج ينطوي على معنى آخر لتبعية الدين للفلسفة ، هي تبعية المحكوم عليه للحاكم أو لمعيار الحكم .

هذه التوضيحات الموجزة تعطينا صورة واضحة بقدر ملائم حول علاقة الدين بالفلسفة عند الفارابي في سياق مشروعه الفكري الاجتماعي السياسي ، ويمكننا استخلاص ما يلي :

الدين الفاضل لا يتعارض مع الفلسفة الحقيقية .

الدين الفاسد هو الذي يتعارض مع الفلسفة الحقيقية لتبعيتة لفلسفة غير حقيقية .

الدين الفاضل والفلسفة الفاضلة يتكاملان في تحقيق السعادة لأهل الدولة الفاضلة .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٧ .

وإذا وصلنا إلى هذا الحد، فإن سؤالين يبرزان أمامنا في ضوء كلام الفارابي المتعلق بالدولة الفاضلة المنشودة، الأول: هل الدولة الفاضلة التي لا تتحقق السعادة إلا بها - في سياق مشروع الفارابي الفكري - هي دولة واحدة محددة بعينها أم أنه يمكن أن يكون أكثر من دولة فاضلة؟

أما السؤال الثاني فيتعلق بالدين الفاضل وهو: هل الدين الفاضل الذي تتحقق به السعادة القصوى في الدولة الفاضلة هو دين واحد محدد بعينه، أم أن السعادة يمكن أن يحققها أكثر من دين؟

هذان السؤالان يوصلانا إلى الاعتقاد الأخير للفارابي في موضوع السعادة و هي، كما أسلفنا، غاية مشروعه الفكري.

* الاعتقاد السابع

يمكن إيراد هذا الاعتقاد بعبارة الفارابي نفسه وهي قوله:

« يمكن أن يكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملّتهم »[1]

يؤكد الفارابي موضوع تعدد الدولة الفاضلة في سياقات كلامه في مواضع مختلفة حيث كانت عبارته المتكررة كثيراً: « أمم فاضلة ومدن فاضلة »[2]، وهذا التكرار دليل لفظي شكلي على أنه يمكن أن يكون هناك أكثر من دولة فاضلة في الوقت نفسه، وقد كنا فيما تقدم عالجنا مسألة المقصود بالدولة الفاضلة وأي أنواع الاجتماعات الكاملة يمكن أن يكون هذه الدولة، وخلصنا إلى أنه من الناحية النظرية هناك ثلاثة احتمالات ممكنة (دولة-المدينة، دولة-الأمة، دولة-المعمورة)، ولكنه من الناحية الواقعية، كهدف لمشروع الفارابي الفكري، كانت الدولة-الأمة هي المطمح الأعلى الممكن،

---

(١) الفارابي، المدينة الفاضلة، ص ١٤٨.

(٢) على سبيل المثال لا الحصر؛ انظر: الملة، ص ٥٥، ص ٥٦، ص ٥٩، تحصيل السعادة، ص ١١٩، ص ١٤٣، ص ١٤٨، ص ١٥٧، ص ١٨١ وغيرها، المدينة الفاضلة، ص ١٢٧، ص ١٤٧.

ودولة-المدينة هي المطمح الأدنى ، وأنه إذا تحقق أحدهما فإن مشروع الفارابي الفكري يكون قد تحقق .

فإذا كان هذا ما يطمح إليه الفارابي ويعتقده ، وكانت « المدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة »[1] ؛ فإن من الطبيعي والمعقول أن يكون هناك أكثر من دولة فاضلة : دولة-مدينة أو دولة-أمة ؛ أما فيما يتعلق بالقول بأن الدولة الفاضلة لا تكون إلا واحدة ، فهذا يصدق في حالة كون هدف الفارابي العملي إقامة دولة-المعمورة ، وهو الأمر الذي رأينا أن الفارابي لم ينصبه هدفاً لمشروعه الفكري ، وإنما ذكره كاحتمال من جملة الاحتمالات الممكنة على المستوى النظري .

والواقع أن اعتقاد الفارابي في هذه المسألة قد ورد صريحاً مباشراً في قوله المتقدم « يمكن أن يكون أمم فاضلة »[2] وفي موضع آخر أكّد هذا المعنى بقوله : « قد يمكن أن تكون أمم فاضلة تختلف مللهم »[3] .

يقودنا هذا النص الى السؤال الثاني : هل الدين الفاضل للدول الفاضلة واحد أم يمكن أن يتعدّد ؟

إن في النصّين اللذين قدمنا آنفاً ، الإجابة الصريحة : يمكن أن يكون هناك ديانات فاضلة مختلفة بعدد دول - الأمة الفاضلة (بعبارة الفارابي : أمم فاضلة) ، أو بعدد دول - المدينة الفاضلة (بعبارة الفارابي : المدن الفاضلة) ، وهذا القول الصريح من الفارابي ينسجم تماماً مع مفهومه للدين من جهة ومع مفهومه للمدينة والأمة من جهة أخرى . وبيان ذلك أن الدين عند الفارابي هو « مثالات »[4] للحقائق المتعلقة

---

(١) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٨ .

(٣) الفارابي رسالة أبي نصر الفارابي في السياسة ضمن مقالات فلسفة قديمة لبعض مشاهير العرب ، نشر الآباء اليسوعيون ، ط٢ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩١١ ، ص ٨٦ .

(٤) تكرر وصف الدين بأنه مثالات للحقائق في مواضع مختلفة منها : المدينة الفاضلة ، ص ١٤٧ ، تحصيل السعادة ، ص ١٨٤ ، ص ١٨٥ ، الحروف ، ص ١٥٥ وغيرها .

بالله سبحانه وتعالي والكون وأجزائه ومراتبها والأجسام الطبيعية والإنسان وحقيقته واتصاله بالله سبحانه عن طريق العقل الفعال وكيف تتحقق له السعادة القصوى .. إلخ ، وهذه الحقائق تعرفها بعض النفوس معرفة برهانية و « ترتسم في نفوسهم كما هي موجودة »[1] ، وهذه الفئة هم الخواص وهم قلة قليلة من أهل المدن والأمم[2] وهم « حكماء المدينة الفاضلة » ، ومن يليهم[3] ، أما الغالبية الباقية من أهل المدن والأمم فهم « عامة وجمهور »[4] وهؤلاء يعرفون هذه الحقائق لا كما هي وإنما « بالمثالات التي تحاكيها »[5] ، فترتسم في نفوسهم لا كما هي موجودة وإنما « بالمناسبة والتمثيل »[6] ، وأيضاً ، إذا نظرنا في مفهوم الأمة عند الفارابي نجده يؤكد أن الأمة جماعة من الناس تشترك في أخلاق وخصائص طبيعية ، وفي اللغة ؛ وهذا المعنى واضح في قول الفارابي : « فالأمة تتميز عن الأمة بشيئين طبيعيين ، بالأخلاق الطبيعية والشيم الطبيعية ، وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية وهو اللسان ، أعني اللغة التي بها تكون العبارة »[7] ، ويرجع الفارابي الاختلافات في « الأخلاق الطبيعية والشيم الطبيعية » إلى الاختلاف في « المساكن [التي] قد تولد في أهلها أخلاقاً مختلفة »[8] ، والاختلاف في اللغة ، التي هي أمر وضعي اصطلاحي في نظره ، يرجع إلى الاختلاف في المساكن ، الأمر الذي يتبعه اختلاف في خلق أعضائهم وفي أمزجتهم وفي حركات ألسنتهم وبالتالي في « التصويتات التي يجعلونها علامات يدل بها بعضهم بعضاً على ما في ضميره مما كان يشير إليه

---

(١) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١٤٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ .

(٤) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٨١ .

(٥) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١٤٧ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ ، تحصيل السعادة ، ص ص ١٨٤-١٨٥ .

(٧) الفارابي ، السياسة المدنية ، ص ٧٠ .

(٨) الفارابي ، فصول منتزعة ، ص ٤٠ .

وإلى محسوسة أولاً ، ويكون ذلك هو السبب في اختلاف ألسنة الأمم ، فإن تلك التصويتات الأولى هي الحروف المعجمة »[1] ، وهكذا نستطيع القول بأن الفارابي يرى أن المكان الجغرافي وخصائصه المناخية والبيئية وهو العامل الحاسم في تشكيل الأمم وتميز بعضها عن بعضها الآخر في الشيم الأخلاقية الطبيعية وفي اللغة .

والآن إذا كان الدين الصحيح مثالات للحقائق البرهانية اليقينية في الفلسفة ، وكانت الأمم تختلف في لغتها وأخلاقها وأعرافها ، (أي الأشياء « التي عندهم الأعرف فالأعرف ») ، وكانت الغالبية العظمى أو الجمهور في المدن والأمم لا يعرفون حقائق الموجودات إلاّ « بالمثالات التي تحاكيها » وفق ما هو الأعرف عند كل أهل مدينة أو قوم أو أمة ، فإن الوضع الطبيعي والمعقول ، والحال كذلك أن « تحاكي هذه الأشياء لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثالات التي عندهم الأعرف فالأعرف ، وربما اختلف عند الأمم إما أكثره [أي أكثر الأمور التي هي الأعرف فالأعرف][2] وإما بعضه ، فتحاكي هذه لكل أمة بغير الأمور [أي المثالات] التي تحاكي بها الأمة الأخرى . فلذلك يمكن أن يكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملتهم ، فهم كلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها »[3] .

هكذا يصل الفارابي إلى إعتقاده بإمكانية قيام عدد من الدول الفاضلة لكل منها دين فاضل خاص بها ، فإذا أضفنا إلى هذه القضية أن الضرورة في تعدد الأديان الفاضلة واختلافها ، في معظم التفاصيل أو في القليل منها ، يرجع إلى تعدد الأمم . (آخذين في اعتبارنا مفهوم الأمة وما يميزها عن الأمم الأخرى عند الفارابي) ، فإننا نستطيع أن نستنتج أن تعدد الدول الفاضلة يرجع في النهاية إلى السبب نفسه ، وهو : تعدد الأمم .

---

(١) الفارابي ، الحروف ، ص ص ١٣٦-١٣٧ .

(٢) ما بين المضلعين [ ] ، زيادة من عندنا لغرض التوضيح والتأكيد .

(٣) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ص ١٤٧ ، ١٤٨ .

الخاتمة

مناقشات ونتائج

الخاتمة

مناقشات ونتائج

السعادة عند الفارابي - كما رأينا فيما تقدم - مفهوم واحد يضم جوانب مختلفة لكنها متكاملة، فهو ينطوي على جوانب أخلاقية واجتماعية ودينية، ولا تتم السعادة الإنسانية إلا بتجسيد هذه الجوانب في صورها التامة التي تكون بتكاملها وتعاضدها.

واعتقادات الفارابي في السعادة، التي اجتهدنا في الكشف عنها من خلال كتابات الفارابي في المرحلة الأخيرة[1]، تشكل من جهة أعمدة مشروعه الفكري السياسي، إذ هي - كما أوضحنا في تمهيد البحث - قضايا يُصدِّق بصوابها وبقدرتها على توجيه السلوك نظرياً وعملياً نحو غاية مطلوبة، هي تحقيق الدولة الفاضلة التي يترتب على قيامها تحقيق السعادة لأفراد مجتمع هذه الدولة؛ كما تشكل، من جهة أخرى، مفاتيح لفهم أوعى لأفكار الفارابي التي عرضها في كتبه المشار إليها، ولرفع ما قد يبدو من تعارض بين هذه الأفكار في سياق مشروعه الفكري المترابط والمتسق إلى درجة كبيرة، ذلك أن بعض هذه الأفكار التي قدمها الفارابي قد لا تقدَّر التقدير الملائم إذا تم هذا التقدير خارج صورة مشروعه الفكري واعتقاداته التي يقوم عليها، مثال ذلك أفكاره في الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو.

حقاً إن مهمة الفلسفة في نظر الفارابي بقسميها النظري والعملي « ليست تنحصر في دراسة الوجود والموجودات، كما يمكن أن يظن لأول وهلة، وإنما مهمتها أن تنخرط في الزمان وأن تدخل المدينة لإصلاح عالم الإنسان الذي أفسده الزمان

---

(١) انظر ترتيب كتب الفارابي من الناحية المنطقية في الضميمة رقم (٢) في آخر البحث.

نفسه »[1]، لهذا رأينا الغاية من مشروعه النظري ليست نظرية فقط، وإنما هي غاية عملية مطلوب تجسيدها على أرض الواقع المحتاج إلى تحقيق هذه الغاية، فهو من خلال هذا المشروع الفكري يسعى إلى تغيير ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، لقد كان « ما هو كائن » في عصره واقعاً سيئاً إلى درجة يصعب على المفكر الجاد والملتزم بقضايا مجتمعه وأمته أن يغفلها، ولقد كان الفارابي كذلك: مفكراً جاداً ملتزماً بقضايا مجتمعه وأمته، يتفاعل معها بطريقته الخاصة فكان مشروعه الفكري نتيجة لهذا التفاعل بين ذاته وظروف مجتمعه وأمته.

تفيدنا المصادر التاريخية أن العصر الذي عاشه الفارابي، وظروف الأمة الإسلامية فيه كانت « غير فاضلة » في الأعم الأغلب، فالسلطة السياسية المركزية في بغداد كانت سلطة اسميّة، أما السلطة الفعلية فكانت في يد الجند أو النساء والخدم، فقد ذكرت المصادر التاريخية أن الخليفة المقتدر بالله، قتل وألقيت جثته في الطريق بعد أن قطعت رأسه، وكثرت الفتن في بغداد على يد البربهاري وابن مقلة وابن رائق، وانتشر الجراد والطاعون والزلازل واستبدّ الجوع بالناس، وصارت بغداد « مدينة فاسدة »، فأفتى لغيره ولنفسه أنه: « حُرِّم على الفاضل من الناس المقام في السياسات الفاسدة ووجبت عليه الهجرة إلى المدن الفاضلة »[2]، وهكذا غادر بغداد إلى حلب، عاصمة سيف الدولة، التي لعلها كانت في نظره أفضل المدن المتاحة في زمانه[3]، أما خارج بغداد، في الأقاليم، فقد استقل الولاة كل بولايته، فظهرت دويلات إقليمية عديدة تابعة اسميًّا للخلافة المركزية، لكنها فعلياً مستقلة تمام الاستقلال: البصرة في

(١) د. فهمي جدعان في بحثه الموسوم « الفارابي، مدخل إلى تجربة العلم والفعل عنده » ضمن: نظرية التراث ودراسات عربية إسلامية أخرى، دار الشروق، عمان، ١٩٨٥ م، ص ٢٥٤.

(٢) الفارابي، فصول منتزعة، ص ٣٥.

(٣) الدكتور محمد محمود، الوضع الاجتماعي والسياسي لمدينة حلب في عهد سيف الدولة والفارابي، ضمن: أبو نصر الفارابي: فيلسوف الإسلام والمعلم الثاني، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، ١٩٨٩، ص.ص ٢٤٧-٢٧١.

يد ابن رائق ، وفارس والري وأصفهان يحكمها البويهيّون ، والموصل وحلب في يد الحمدانيين ؛ والشام ومصر للإخشديين ، وأفريقية والمغرب في أيدي الفاطميين ، وخراسان وما وراء النهر يحكمها السامانيون ، وجرجان عند الديلم ؛ والبحرين واليمامة في يد القرامطة[1] ؛ وبات تعدد هذه الدويلات أمراً واقعاً مقبولاً ، هذا فضلاً عن الصراعات الفكرية بين المذاهب الفقهية والكلامية وكذلك بين الفرق السياسية التي تسلحت بسلاح الفكر الكلامي والفلسفي للدفاع عن مواقفها ضد خصومها من شيعة وشعوبيين وعباسيين وباطنيين .

أشرنا هنا بإيجاز شديد إلى واقع العصر الذي عاش فيه الفارابي وما فيه من ظروف اجتماعية وسياسية ودينية سيئة وسلبية أو فاسدة ، لنقول : إن الفارابي قد تفاعل مع هذا الواقع وهذه الظروف بعقله وخياله ووجدانه وفكره ، وثمرة هذا التفاعل عند فيلسوفنا ، هذه الكتابات التي ألّفها في أواخر حياته (كتابات المرحلة الأخيرة) قدَّم فيها خلاصة تجربته العملية والعلمية في الحياة وضمنها مشروعاً فكرياً غايته الإصلاح وتحقيق السعادة التي كان المجتمع الإسلامي آنذاك في أمس الحاجة إليها .

من هذا التفاعل تكونت عند الفارابي هذه الاعتقادات التي ترجع عناصرها ، من جهة ، إلى ذاته بكل ما فيها من عناصر شخصية فردية : أصله ونسبه وأسرته وتربيته والتعليم الذي تلقّاه في الصغر وبعد ذلك ، وميوله ورغائبه الخاصة والعامة ونظرته إلى نفسه ومدى تقديره لذاته وطموحاته على جميع المستويات ... إلخ ، كما ترجع ، من جهة أخرى ، إلى البيئة التي عاش فيها بكل جوانبها : الطبيعية والمناخية والاجتماعية والسياسية والدينية والفكرية ، وأقام الفارابي على هذه الاعتقادات وفي ضوئها وبمعونتها مشروعاً فكرياً اجتماعياً سياسياً غايته - كما أشرنا آنفاً - الإصلاح الشامل الجذري لأحوال الأمة والمجتمع ، الأمر الذي لا يتم إلا بإقامة الدولة الفاضلة ، سواء

---

(١) عبد الحميد الغنوشي ، الأسس التشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابي السياسية والاجتماعية ، ضمن : الفارابي والحضارة الإنسانية ، وزارة الإعلام ، بغداد ، ١٩٧٥ - ١٩٧٦ م ، ص ص ٩٦- ١٠٨ ، انظر ص ص ١٠٠-١٠٢ .

كانت هذه الدولة (دولة - مدينة) أو (دولة - أمة) ، وإن كان الأفضل والأمثل - في سياق مشروعه - أن تكون (دولة - أمة) .

لكن الطريق لإقامة هذه الدولة عند الفارابي لم يكن الثورة العسكرية ولا المؤامرات السياسية ، وإنما البحث عن الإنسان الذي يصلح أن يكون رئيساً للدولة الفاضلة بما وهبه الله من استعدادات ، وبما اكتسبه بإرادته من علم بحقائق الموجودات ومن فضائل عظمى حتى صار فيلسوفاً كاملاً ، إنه إنسان في مرتبة النّبي ، فإذا وجد هذا الإنسان فينبغي أن يُنصَّب رئيساً للدولة ويباشر مهامه على الفور في « تعليم » الناس و « تأديبهم » مستعيناً بأناس يكونون قريبين من مرتبته ولهم فضائل عظمى ، وعلى المجتمع والأفراد أن تكون ثقتهم به مطلقة ، وأن يطيعوه فيما يأمر أو يوجه ، فهو الذي لديه العلم والحكمة الخالدة والمتوارثة عن أقدم الأمم ، وهو القادر على تنظيم الدولة تنظيماً يقوم على أسس ثابتة هي نفسها الأسس التي يقوم عليها نظام العالم الثابت وهي نفسها الأسس التي يقوم عليها بدن الإنسان التام ، إنهما في الحقيقة نظام واحد يرجع إلى منظِّم واحد « هو السبب الأول » لوجود العالم ووجود الإنسان ؛ وحين يفعل الرئيس الفيلسوف ذلك في الدولة ، ويطبق هذا النظام الراسخ والثابت في أسسه ومبادئه ، لا يكون هو ، في آخر الأمر ونهاية التحليل ، المدبر لأمر هذه الدولة ، وإنما « الله تعالى هو المدبر أيضاً للمدينة الفاضلة كما هو المدبر للعالم [ص ٦٥] وأن تدبيره تعالى للعالم بوجه ، وتدبيره للمدينة الفاضلة بوجه آخر ، غير أن بين التدبيرين تناسباً »[1] ؛ حين يكون الله تعالى هو مدبر العالم ، من خلال الرئيس - الفيلسوف القادر على الاتصال بالوحي (العقل الفعال) أو « الروح الأمين »[2] والذي مرتبته مرتبة النبي أو قريباً جداً منها ، حين يكون الأمر هكذا ، فإن طاعة هذا الرئيس طاعة لله تعالى ، وعليه فلا ينبغي الاختلاف ولن يكون له مجال البتّة .

---

(١) الفارابي ، الملة ، ص ص ٦٤- ٦٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٤ .

أترى هذا الإنسان ، الذي جعله الفارابي قطب الرحا وحجر الزاوية والقلب في مشروعه الفكري ذي الغاية العملية الإصلاحية ، هل له وجود في عالم الواقع الفعلي ، وهل كان مثل هذا الإنسان موجوداً في عصر الفارابي ؟

سياق كتابات الفارابي يشير إلى أن له وجوداً ، وأن الفارابي كان يرى نفسه الشخص المؤهل لهذا الأمر .

سأحاول أن أعزز هذا الرأي بما سأورده فيما يلي مستخدماً القرائن حيث لا تتوافر الأدلة القاطعة ، فنقول : في القصة المعروفة التي رواها ابن خلكان عن أول لقاء بين الفارابي وسيف الدولة في مجلس الأخير والتي وصف بعض أجزائها بأن فيه مبالغة تصل إلى حد الأسطورة كإجادة الفارابي لسبعين لغة وغيره ، يستوقفنا جزء من الرواية ينسجم في تقديرنا مع فلسفة الفارابي بعامة ورأيه في مكانة « الفيلسوف بالحقيقة » وتقديره هو لذاته ، مما يجعلنا نقرر بأن الحادثة لها أساس في الواقع ، لكن أضيفت إليها بعض المبالغات ، أما هذا الجزء الذي نرى أنه لا يوجد ما يدعو للتشكيك فيه ، فهو الذي يشير إلى مزاحمته سيف الدولة في مجلسه حين طلب الأخير من الفارابي أن يجلس « من حيث هو » ، إذ تقدم حينها إلى مكان سيف الدولة وزاحمه فيه حتى كاد أن يخرجه عنه ، فإذا عرفنا صفات الفيلسوف الكامل الذي هو في نظر الفارابي ملك وإمام ورئيس وواضع نواميس ، وأخذنا في الاعتبار أن الفارابي وقت الحادث كان شيخاً جاوز السبعين متمتعاً بقواه العقلية ، الأمر الذي يجعلنا نستبعد ان تكون تصرفاته في مثل هذا الموقف تصرفات رعناء وبلا تقدير ، وأنه كان أعلم أهل زمانه بالفلسفة ، وأنه كان مشهوداً له بأنه فيلسوف ؛ إذا اعتبرنا كل هذه الأمور لرأينا أن مزاحمته للرئيس الحمداني ومحاولة إخراجه عن مكانه هي تعبير واضح عن تقديره لذاته أنه كان يرى أن مكانته هي الرئاسة ، أو على الأقل المشاركة في الرئاسة (إذ لم يخرج سيف الدولة كلياً من مكانه) ، وهذه في تقديرنا ، الرسالة التي كان الفارابي يريد إيصالها ، إلى سيف الدولة .

لقد لاحظ الأستاذ فهمي جدعان من خلال ما روي من أمر دخوله على بلاط سيف الدولة ، أن هذا الدخول « يشير إلى أنه كان مدعواً مرموقاً إلى هذا المجلس ... »[1] كما قدر الأستاذ جدعان أيضاً ، تقديراً ظنياً أن سيف الدولة نفسه قد دعاه إلى بلاطه ليستنير بآرائه السياسية وليتخذ منه موجهاً سياسياً[2] كما يرجح أن يكون الفارابي « قد بنى آمالاً كباراً على اتصاله بسيف الدولة بحيث كان يرجو على الأقل أن تتجسد في هذا الأمير فلسفته السياسية فتجعل من دمشق التي قضى فيها سنوات حياته الأخيرة المدينة الفاضلة التي كان يتصور »[3] .

إننا نتفق مع الأستاذ جدعان ، في هذه الأحكام الآنفة الذكر ، وإن كان لا يوجد عليها دليل قاطع ونحس بقربها من الصواب إحساساً قوياً ، وقد نضيف إليها أن الفارابي كان يأمل أن تسند إليه مهمة المشاركة في رئاسة الدولة متمشياً مع رأيه في رئيس الدولة الفاضلة الذي يرى أنه إن لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه شروط الرئاسة كلها أمكن أن تكون الرئاسة في اثنين أو في جماعة (لا تتجاوز الستة بعدد الشرائط التي ذكرها) ، كانت هذه الجماعة التي تتوافر في مجموع أفرادها الشرائط الستة هم الرؤساء الأفاضل ، وبطبيعة الحال أن تكون الحكمة في أحدهم ، أي أن يشارك فيها الفيلسوف ، وعليه نرجح أن الفارابي كان يأمل أن تتاح له فرصة البدء عملياً بتحقيق مشروعه الفكري إذا ما جرى تعيينه رئيساً مشاركاً مع سيف الدولة الذي نعتقد أن زيارته له في بلاطه كانت في سياق هذا الهدف ، وإذ فشلت محاولته مع سيف الدولة فلا يستبعد أن تكون زيارته لمصر ، وهو في سنّه المتقدّم عام ٣٣٧ هـ (عمره وقتئذ سبع وسبعون سنة تقريباً) هي المحاولة الأخيرة لوضع مشروعه الفكري على أول خطوة من خطوات التطبيق الفعلي . لكن الفارابي وإن لم يتح له أن يكون رئيساً « أو مشاركاً » في رئاسة دولة فإن تقديره لنفسه ظل عالياً ، وأنه يرى نفسه رئيساً بالرغم من أنه لم يُنتفع به وقد بلغ مبلغاً عالياً من العلم والفلسفة والحكمة لم يتقدم عليه فيه

(١) د . فهمي جدعان ، نظرية التراث ، ص ٢٥٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٥٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٥٦ .

أحد في عصره ، المشكلة في نظر الفارابي لم تكن فيه وإنما كانت « من جهة من لا يصغي أو من لا يرى أن يصغي إليه »[1] ، إن ماهيته هي أنه فيلسوف بالحقيقة وملك أو إمام ، وهو كذلك بصناعته ، ولا يزيل هذه الماهية وهذه الصناعة أن يجد « من يقبل منه أو لم يجد ، وجد قوماً يعاونونه على غرضه [أي تحقيق الدولة الفاضلة] أو لم يجد »[2] ، فحال مثل هذا الفيلسوف كحال الطبيب الذي هو « طبيب بمهنته وبقدرته على علاج المرضى وجد مرضى أو لم يجد ؛ وجد آلات يستعملها في فعله أو لم يجد ، كان ذا يسار أو فقر ، إذ ليس يزيل طبّه ألاَّ يكون له شيء من هذه[3] ؛ إن الفارابي هنا – فيما نحسّه ونميل إلى تقديره – إنما يتحدث في هذه النصوص عن نفسه أولاً ، وأنه ذلك الرئيس–الأوحد ، أو الرئيس–المشارك للدولة الفاضلة المطروحة كغاية في مشروعه الفكري ، وكأنه بهذا الكلام يعزِّي نفسه من جهه ويبرّر عدم الانتفاع به والإعراض عنه من جهة أخرى .

لقد وُصف مشروع الفارابي في المدينة الفاضلة بأنه (طوباني) أي محض خيال لا صلة له بالواقع ، فهو خيالي ممتع لكنه محال ، والذي نراه أنه مشروع مثالي لا خيالي ، بمعنى أنه يسعى لرسم صورة للدولة الفاضلة ورئيسها أمثل ما يكون وأكمل ما يكون أو ما يمكن أن يتحقق ، مثل هذه الصورة وإن كان تحقيقها عسيراً ، لكنها تظل تمثل الصورة المثلى التي علينا أن نقترب منها ما أمكن ، إن العديد من عناصرها يمكن تطبيقه ، من ذلك ما أشرنا إليه من تولية الرئاسة في الدولة الفاضلة لفيلسوف بالحقيقة ، فإن تعذر فليكن الفيلسوف شريكاً في الرئاسة ؛ كذلك إقامة دولة فاضلة ، لكل أمة دولتها ، وهو أمر ممكن تماماً ، بل إن الواقع في عصر الفارابي كان قريباً من ذلك سوى أن الدول لم تكن فاضلة لأكثر من سبب ، أحدها أنه لا واحدة منها رئيسها فيلسوفاً أو حتى يشارك الفيلسوف في رئاستها .

---

(١) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٩٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٩٥ .

هذه الدولة تحتاج إلى فلسفة ليصير لدينا في المجتمع فئة من الفلاسفة يتولون قيادة أمور الدولة الفاضلة وتدبيرها ؛ وتحتاج إلى الدين الفاضل لكي تجتمع آراء أهلها و « اعتقاداتهم وأفعالهم وتأتلف بها أقسامهم وترتبط وتنظر ، وعند ذلك تتعاضد أفعالهم وتتعاون حتى يبلغوا الغرض الملتمس وهو السعادة القصوى »[1] .

وإذن فالفلسفة وحدها ، مع كونها عنصراً أساسياً في إقامة الدولة الفاضلة لا تكفي لإقامة هذه الدولة ، وهي بحاجة إلى الدين . وعليه فإن بين الفلسفة والدين تكاملاً في سياق مشروع الفارابي ، وليس بينهما تعارض ، والحاجة إلى الدين والفلسفة معاً ترجع إلى أن الناس أغلبهم جمهور وعامة لا يقدرون على إدراك الحقائق الفلسفية بطريق البراهين اليقينية ، والخاصة هم القلّة ، وهم الذين يعرفون حقائق الأشياء ويتقنون الفلسفة ، وهؤلاء هم الفئة التي ترأس الجمهور وتدبّر أمر الدولة ، وهم الذين يعلّمون ويؤدبون ويدركون أن الدين مثالات محاكية للحقائق الفلسفية ، ولذلك فإنهم بمعرفتهم لهذه الحقيقة ؛ وحدهم الذين يستطيعون أن يحلّوا المشكلات التي تواجه الدين .

ولكن هل كان الفارابي يرى أن الدين وحده دون معونة الفلسفة يمكن أن تقوم على أساسه دولة فاضلة؟ أغلب الظن لدينا أن الفارابي في مشروعه الفكري يرى أن الدين وحده غير كاف ، ذلك أن حديثه عن الدين جاء بعد حديثه عن الفلسفة وعن الفيلسوف رئيس الدولة ، الذي إذا لم يوجد فلن تكون لدينا دولة فاضلة .

لقد قلنا فيما تقدم إن الفارابي كان يرى أن من الممكن أن تكون أمم مختلفة لها دول فاضلة مختلفة وملل فاضلة مختلفة ، ولعل هذا الرأي لم يلتفت إليه الباحثون في الفارابي بالقدر الكافي ، وهو قد يثير استغراب القارئ ، مع أن الفارابي ذكره صراحة ، والواقع أنه لم يعد يثير استغرابنا لأنه رأي منسجم مع مشروع الفارابي ومع اعتقاداته وآرائه في مفهوم الأمة والدين ، فضلاً عن كونه يمثل ، في تقدير الفارابي وحسب

(١) الفارابي ، الملة ، ص ٦٦ .

ما يراه ، حلاً واقعياً عملياً لتعدد الأمم والدويلات والاتجاهات أو المذاهب الدينية القائمة في عصره .

لم يكن هدف الفارابي في مشروعه الفكري الاجتماعي السياسي إقامة دولة مركزية من جديد كحل لتمزق الدولة الاسلامية الذي عاصره وإن لم يغب مثل هذا الحل كاحتمال نظري عن فكره ؛ لكن الذي كان يطمح إليه - كما أوضحنا فيما تقدم - دولة لكل أمة من الأمم التي يضمها العالم الإسلامي ، هذا كما رأينا هو المطمح الأعلى ، فإن لم يتحقق فدولة فاضلة لكل مدينة ، ذلك أن طبائع الأمم وأخلاقها وأعرافها ولغاتها مختلفة وذلك كله - عند الفارابي - راجع إلى اختلاف المساكن التي نشأ فيها كل قوم أو كل أمة ، إذ الدين ضروري لقيام الدولة الفاضلة ، وهو في جوهره لا يعبّر عن الحقيقة بصورة مباشرة وكما هي ، وإنما بمثالات محاكية لهذه الحقائق ، فإن الأنسب والأفضل أن تحاكي المثالات لكل قوم بما هو الأعرف عندهم ، وأن يكون لكل قوم أو أمة قومية (كالعرب والفرس والترك والديلم والسريان .. إلخ) .. دولة فاضلة لها دينها الفاضل ، وهذا لا يوجب الصراع أو النزاع بين هذه الدول : « فهم كلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها » . (المدينة الفاضلة ، ص ١٤٨) .

إن هذا الحل المتضمن في مشروع الفارابي ، هو في تقديرنا ما كان يراه الفارابي الحل الأمثل للمشكلات التي كانت تعاني منها الدولة الإسلامية في كل أجزائها ، والتي أحدها ، على كثرتها ، قضية الشعوبية والشعور القومي المتنامي في عصر الفارابي لدى عدد من الأقوام المنتمين إلى الاسلام من أصول غير عربية .

لقد عبّر الفارابي فيما نراه في مشروعه الفكري الذي عرضناه بإيجاز مركزين على الاعتقادات التي قام عليها ، عن اللحظة التاريخية التي عاصرها بطريقته الخاصة ، فقد أحس بأزمة عصره ومشكلات مجتمعه ، ورأى أن إصلاح الوضع السياسي والاجتماعي المتردّي لا يكون في إقامة دولة مركزية شاملة لجميع فئات المسلمين

وأن هذا الأمر لم يعد ممكناً من الناحية الواقعية ، وأنه يتولّد عنه مشكلات وسلبيات عديدة ، وأن الحل الأفضل الممكن عملياً هو قيام دويلات فاضلة إما دولة لكل قوم (أي دولة - أمة) أو دولة لكل جزء من قوم يسكنون مدينة ما وضواحيها (أي دولة - مدينة) ويختار رئيس لكل دولة ، ويضع لأهل دولته الدين الملائم لأخلاقهم وشيمهم الطبيعية ولغتهم ، الأمر الذي يحل جميع مشكلاتهم الفكرية والاجتماعية والسياسية بما في ذلك قضية الشعور القومي الموجود كأمر طبيعي عند كل قوم ، فيحصل للجميع بذلك كمالهم وسعادتهم القصوى .

الملاحق

ضميمة رقم (١)

كتاب الفلسفتين

ضميمة رقم (٢)

الترتيب المنطقي لكتب الفارابي الأخيرة

ضميمة رقم (١)

كتاب الفلسفتين للفارابي

للفارابي عمل من جزأين ، جعل لكل جزء عنواناً موافقاً لموضوعه ، الأول عنوانه : فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها . والثاني عنوانه : فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى .

وقد ورد ذكر هذا العمل عند عدد من المؤرخين القدامى تحت عنوان واحد ؛ في : إتمام التتمة ورد هكذا : فلسفة أرسطو وأفلاطون (نقلاً عن :حسين على محفوظ ، الفارابي في المراجع العربية ، ج١ ، بغداد ، ١٩٧٥ ، ص ٦٧) ؛ وعند القفطي ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٣٢٦ هـ ، ص ١٨٤ ، ورد هكذا : كتاب فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس ؛ وعند ابن أبي أصيبعه ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، شرح وتحقيق نزار رضا ، مكتبة دار الحياة ، بيروت ، ١٩٦٥ ، ص ٨٠٦ ؛ ورد هكذا : كتاب الفلسفتين لأفلاطون وأرسطواليس مخروم الآخر ، ونقل ابن أبي أصيبعه في عيون الأنباء عن صاعد الأندلسي من كتابه :طبقات الأمم ، قوله عن الفارابي : « ...وله كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس » (ص٦٠٥) ؛ وأورد الصفدي في : الوافي بالوفيات ، ج١ ، باعتناء هلموت ريتر ، ط٢ ، ١٩٦٢ ، ص ١٠٩ ، عنوان الكتاب تقريباً كما في :-عيون الأنباء ؛ هكذا : كتاب الفلسفتين لأفلاطون وأرسطو ، مخروم الآخر . وورد في فهرس مكتبة الإسكوريال ذكر الكتاب هكذا : كتاب فلسفة أفلاطون وأرسطو (انظر : حسين محفوظ ، الفارابي في المراجع العربية ، ص ١٩٨) ، وورد في : كشف الظنون ، لحاجي خليفة ؛ هكذا : كتاب فلسفة أفلاطون وأرسطو ، كما أورد المؤلف بعده عنواناً آخر هو : كتاب الفلسفتين (مجلد ٦ ، ص ٤٠) ، وكان ابن رشد الفيلسوف ، قد أشار إليه باسم : كتاب الفلسفتين في تفسيره لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو (محسن مهدي ، فلسفة أرسطو ، ص ص ١٥-١٨) .

وحديثاً نشر هذا العمل في كتابين وتحت عنوانين مستقلين : نشر الجزء الأول الخاص بعرض فلسفة أفلاطون ، المستشرقان : فرانز روزنثال F. Rosenthal وريتشارد فلتزر R. Walzar عام ١٩٤٣م؛ ونشره ثانية د. عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه : **أفلاطون في الإسلام**، دار الأندلس، ط٢، ١٩٨٠م، ص ص ٣-٢٧، ونشر الجزء الثاني الدكتور محسن مهدي في كتاب خاص بعنوان : **الفارابي، فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى** (ومعه تقديم وتعليقات) ، دار مجلة شعر ، بيروت ١٩٦١م ، وحين نشر نيكولاس رشير N. Rescher، كتابه **Al-Farabi, An Annotated Bibliography,** Pittsburgh، ١٩٦٢ . جعل كل جزء عنواناً مستقلاً لكتاب ، ولعله كان متأثراً في ذلك بواقع الحال في نشر كل جزء مستقلاً على حده .

من عرض المعلومات المتقدمة نود أن نقرر النتيجة الآتية وهي : أن هذين العنوانين المنشورين حديثاً كعملين مستقلين هما في أصل تأليفهما كتاب واحد هو الذي ذكره المؤرخون القدامى باسم : **كتاب فلسفة أفلاطون وأرسطو**، كما نرى مع ابن رشد أنه يمكن أن يسمّى ، من باب الاختصار والتسهيل : **الفلسفتين** .

والحق أن هذا الرأي يسنده ما افتتح به الفارابي الجزء الثاني الخاص بفلسفة أرسطو مما يفيد أن أول هذا الكلام متصل بالكلام عن فلسفة أفلاطون ؛ فهو يقول في مفتتح هذا الجزء ، بعد ذكر عنوانه ما يلي : « أرسطوطاليس يرى ما يراه أفلاطون وأكثر ، غير أنه لما لم يكن ذلك بيناً من قبل نفسه ، ولا كان مما يسهل بيانه ببرهان يحصل فيه يقين ، رأى أن يبتدئ مما قبل الموضوع الذي ابتدأ فيه أفلاطون » . (**فلسفة أرسطوطاليس**، ص ٥٩) فما كان يراه أفلاطون في كمال الإنسان ، والموضع الذي ابتدأ فيه أفلاطون : هذه أمور ذكرت في الجزء الأول من العمل الخاص بفلسفة أفلاطون ؛ فالفارابي يحيل إلى مواضع قريبة وليست بعيدة ، إذ لو كان يشير أو يحيل على كتاب آخر مستقل لوجدنا إشارة غير هذه الإشارة .

وكتاب **الفلسفتين** له صلة قوية بكتاب آخر للفارابي هو : كتاب **تحصيل السعادة**، وسياق الكتاب الأخير في مجمله والعبارات التي اختتم الفارابي بها هذا الكتاب يشيران إلى وجود هذه الصلة القوية التي تجعلنا نرتب كتاب **الفلسفتين** تالياً زمنياً ومنطقياً لـ : **تحصيل السعادة** .

والحق أن الفارابي قد أشار إلى هذه الصلة في نهاية **تحصيل السعادة** حين تكلم عن الفلسفة الحقيقية المطلوب تعلمها وتعليمها ، وذلك في قوله : « والفلسفة التي هذه صفتها إنما تأدت إلينا من اليونانيين عن أفلاطون وعن أرسطوطاليس . وليس واحداً منهما أعطانا الفلسفة دون أن أعطانا مع ذلك الطرق إليها والطرق إلى إنشائها متى اختلت أو بادت .

ونحن نبتدئ أولاً بذكر فلسفة أفلاطون ، ثم نرتب شيئاً من فلسفته حتى نأتي على آخرها ، ونفعل مثل ذلك في الفلسفة التي أعطانا أرسطوطاليس ، فنبتدئ من أول أجزاء فلسفته ، فنبين من ذلك أن غرضهما بما أعطياه غرض واحد وأنهما إنما التمسا إعطاء فلسفة واحدة بعينها . فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها » (الفارابي ، **تحصيل السعادة** ، ص ص ١٩٦-١٩٧) . ويعلق ناسخ المخطوط الذي عنه حقق الكتاب حديثاً بقوله مباشرة بعد آخر ما نقلناه آنفاً : هذا آخر ما وجدناه من هذا الكتاب . (الفارابي ، **تحصيل السعادة** ، ص ١٩٧) .

إن عبارة « ونحن نبتدئ أولاً بذكر ... » ، تشير إلى وجود خطة ما والشروع في تنفيذها ، وهذه الخطة هي عرض فلسفتي أفلاطون وأرسطو ، وهما الجزءان اللذان أوضحنا ما بينهما من صلة وأنهما يشكلان مؤلفاً واحداً أُطلق عليه اسم : **الفلسفتين** ، أما الجزء الأخير من النص المقتبس هاهنا ، فيشير إلى كتاب ضمن هذه الخطة هو كتاب **الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس** ، حيث خصّص الفارابي هذا العمل لشرح المعني المتضمن في الجزء الأخير المشار إليه آنفاً وهو قوله : « فنبين من ذلك أن غرضهما بما أعطياه غرض واحد وأنهما إنما التمسا إعطاء فلسفة واحدة

بعينها » . وعليه يمكن ترتيب هذه الكتب ترتيباً منطقياً كالآتي : **تحصيل السعادة ، الفلسفتين ، الجمع بين رأيي الحكيمين** .

ضميمة رقم (٢)

الترتيب المنطقي لكتب الفارابي الأخيرة

هناك نتيجة هامة أوصلنا إليها هذا البحث في اعتقادات الفارابي ، وهي على أهميتها ليست من صميم هذا البحث ، ولذلك ذكرناها هنا حتى تكون في متناول الدارسين للفارابي ، قبولاً أو رفضاً ، أو تدقيقاً أو تعديلاً أو تعليقاً ، ويمكن صياغة هذه النتيجة كالآتي :

يوجد ترابط منطقي ووحدة تأليفية بين كتابات الفارابي الأخيرة ، الأمر الذي يتيح لنا ترتيبها ترتيباً منطقياً ، ومقدمات هذه النتيجة واضحة أحياناً وكامنة في مجمل بحثنا هذا ، حيث أشارت اعتقادات الفارابي في السعادة إلى مشروعه الفلسفي الذي وصفناه في بداية البحث ، وعليه نستطيع فيما نرى أن نرتب كتبه الأخيرة ترتيباً منطقياً وهذا الترتيب لا يعني أن يكون هو الترتيب الزمني ، هذا الترتيب المنطقي هو على النحو الآتي :

كتاب الحروف .

رسالة التنبيه على سبيل السعادة .

كتاب تحصيل السعادة .

كتاب الفلسفتين (فلسفة أفلاطون ... وفلسفة أرسطوطاليس) .

كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس .

كتاب آراء أهل المدنية الفاضلة .

كتاب السياسة المدنية .

كتاب الملّة .

فصول المدني .

إن هذا الترتيب المنطقي يشير ، فيما نرى ، إلى قضية تطور فكر الفارابي ويساهم في الوصول إلى حل بشأنه فهناك من يفترض أن يكون الفارابي قد مر في مراحل مختلفة ، وأنه قد تكون له في مرحلة زمنية أفكار مختلفة ، والذي تبينه كتب الفارابي الأخيرة وهذا الترتيب المنطقي لها هو أن تفكيره في هذه المرحلة الأخيرة لم يطرأ عليه تغير في الجوهر ، وأن مشروعه الفكري الاجتماعي والسياسي قد كانت صورته العامة ومعالمه قد اكتملت لدى الفارابي ، وأن هذه المؤلفات قد جاءت لعرض هذا المشروع وتفصيل جوانبه المختلفة .

إن الترتيب الزمني لكتب الفارابي غير ممكن تماماً على وجه القطع حتى الآن برغم بعض المحاولات الجادة لتحديد زمن تأليف بعض هذه الكتب (كالذي فعله د . سحبان خلفيان في تحقيقه لـ : رسالة التنبيه) ، ولهذا فإن الترتيب المنطقي لكتبه ، وهو كما نراه أمر ممكن تماماً ، يساعدنا كثيراً في التغلب على مشكلة التحديد الزمني وقد يقلل كثيراً من أهميتها حين توضع هذه الكتب في ترتيبها المنطقي النهائي ، هذا الترتيب الذي ينطلق من فكرة وجود مشروع فكري مترابط ومتسق عند الفارابي جاءت كتب الفارابي جميعاً لتعبر عنه .

المصادر والمراجع

أولاً : العربية

- آل ياسين ، جعفر ، الفارابي في حدوده ورسومه ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٥٨ . (وقد استعنا به في بعض النصوص التي أوردها مُصنِّفه نقلا عن بعض مخطوطات الفارابي غير المنشورة) .
- أبو ريان ، محمد علي ، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، ط٢ ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٦ .
- أبو ريده ، محمد عبدالهادي ، نصوص فلسفية عربية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٥ .
- ابن أبي أصيبعة ، موفق الدين ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، شرح وتحقيق : د . نزار رضا ، مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٦٥ .
- ابن النديم ، محمد بن اسحق ، الفهرست ، تحقيق : د . ناهدة عباس عثمان ، ط١ ، دار قطري بن الفجاءة ، قطر ، ١٩٨٥ .
- ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، جـ٥ ، تحقيق : د . إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت .
- بدوي ، عبدالرحمن ، رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي ، حققها وقدم لها : عبدالرحمن بدوي ، بنغازي ، ١٩٧٣ .
- بنعبد العالي ، عبدالسلام ، الفلسفة السياسية عند الفارابي ، ط٢ ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨١ .
- جدعان ، فهمي ، نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى ، دار الشروق ، عمان ، ١٩٨٥ .
- دي بور ، ت . ج . ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، نقله إلى العربية وعلق عليه : د . محمد عبدالهادي أبو ريده ، ط٤ ، مطبعة لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٧ .
- الدوري ، عبدالعزيز ، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري ، ط٢ ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧٤ .

- زايد ، سعيد ، **الفارابي** ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- صليبا ، جميل ، **الدراسات الفلسفية** ، جـ١ ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٩٦٤ .
- صليبا ، جميل ، **من أفلاطون إلى ابن سينا** ، ط٤ ، دار الأندلس ، بيروت ، (تاريخ المقدمة ١٩٥١) .
- عبدالرزاق ، مصطفى ، **فيلسوف العرب والمعلم الثاني** ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابلي الحلبي ، القاهرة ، ١٩٤٥ .
- عون ، فيصل بدير ، **الفلسفة الإسلامية في المشرق** ، مكتبة الحرية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٨٢ .
- الفاخوري والجر ، حنا (الفاخوري) وخليل (الجر) ، **تاريخ الفلسفة العربية** ، جـ٢ ، دار المعارف ، بيروت ، ١٩٥٨ .
- الفارابي ، أبو النصر ، **أغراض أرسطو فيما بعد الطبيعة** ، نشرة ديتريصي ، ليدن ، ١٨٩٠ .
- الفارابي ، أبو النصر ، **إحصاء العلوم** ، حققه وقدم له وعلق عليه : د . عثمان أمين ، ط٣ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٨ .
- الفارابي ، أبو النصر ، **الألفاظ المستعملة في المنطق** ، حققه وقدم له وعلق عليه : د . محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ .
- الفارابي ، أبو النصر ، **الدعاوي القلبية** ، طبعة حيدر آباد الدكن ، ١٣٤٦ هـ .
- الفارابي ، أبو النصر ، **تحصيل السعادة** ، حققه وقدم له وعلق عليه : د . جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٨١ .
- الفارابي ، أبو النصر ، **رسالة التنبيه على سبيل السعادة** ، دراسة وتحقيق : د . سحبان خليفات ، منشورات الجامعةالأردنية ، عمان ، ١٩٨٧ .
- الفارابي ، أبو النصر ، **رسالة أبي نصر الفارابي في السياسية** ، ضمن مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير العرب ، نشر الآباء اليسوعيين ، ط٢ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩١١م .
- الفارابي ، أبو النصر ، **زينون الكبير** ، طبعة حيدر آباد الدكن ، ١٣٤٦ هـ .
- الفارابي ، أبو النصر ، **فصوص الحكم** ، نشرة ديتريصي ، ليدن ، ١٨٩٠ .
- الفارابي ، أبو النصر ، **فصول منتزعة** ، تحقيق د. فوزي متري نجار ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧١ . (وهو نفس النص الذي نشره : د. دنلوب بعنوان : **فصول المدني** ، كمبردج ،١٩٦١) .

- الفارابي ، أبو النصر ، فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتدأ وإليه انتهى ، حققه : د . محسن مهدي ، بيروت ، ١٩٦١ .
- الفارابي ، أبو النصر ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، ط٢ ، مطبعة التقدم ، مصر ، ١٩٠٧ .
- الفارابي ، أبو النصر ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، أفلاطون وأرسطوطاليس ، تحقيق ألبير نصري نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ .
- الفارابي ، أبو النصر ، كتاب الحروف ، حققه وقدم له وعلق عليه : د . محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧٠ .
- الفارابي ، أبو النصر ، كتاب الخطابة ، تحقيق : د . محمد سليم سالم ، القاهرة ، ١٩٧٦ .
- الفارابي ، أبو النصر ، كتاب السياسة المدنيّة أو مباديء الموجودات ، حققه وقدم له وعلق عليه : د . فوزي متري نجار ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٤ .
- الفارابي ، أبو النصر ، كتاب الملّة ونصوص أخرى ، حققها وقدم لها وعلق عليها : د . محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ .
- الفارابي ، أبو النصر ، ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، نشرة ديتريصي ، ليدن ، ١٨٩٠ .
- فروخ ، عمر ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، ط٢ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨١ .
- القفطي ، جمال الدين ، تاريخ الحكماء ، نشرة ليبّرت ، ليبتزج ، ١٩٠٣ .
- مدكور ، ابراهيم ، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، القاهرة ، ١٩٦٧ .

ثانياً : الأجنبية

- Galloway, George, **The Philosophy of Religion**, New York, 1914 .
- Rescher, Nicolas, **Al-Farabi, An Annotated Bibliography**, Pittsburgh, 1962 .

ثالثاً : المقالات العلمية

أ= مقالات مهرجان الفارابي

حمل المجلد الذي ضم وقائع مهرجان الفارابي المنعقد في بغداد من ٢٩/ ١٠/ ١٩٧٥ إلى ١/ ١١/ ١٩٧٥ ، العنوان الآتي : الفارابي والحضارة الإنسانية ، وزارة الإعلام ، بغداد ، ١٩٧٥ – ١٩٧٦ ، ويقع في ٥١٢ صفحة ، وقد رجعنا إلى مجموعة من المقالات والبحوث التي تضمنها هذا « المجلد » وهي :

- علي سامي النشار ، نظرية جديدة في المنحنى الشخصي لحياة الفارابي وفكره ، ص ص ٤٢٣ – ٤٣٤ .
- محمد عابد الجابري ، مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية ، ص ص ٣٣٩ – ٣٧٦ .
- توجيما ، سيرة الفارابي ، ص ص ٣٧٩ – ٣٨٠ .
- جوزيف فان إس ، الفارابي وابن الريوندي ، ص ص ٣٨٩ – ٣٩٨ .
- القاضي محمد بن علي الأكوع ، الفارابي وحياته ، ص ص ٤٥٠ – ٤٥٥ .
- محمد عزيز الحبابي ، من تاريخ الفارابي إلى تأريخيته ، ص ص١٤٤ – ١٨٦ .
- الأستاذ عبدالمجيد الغنوشي ، الأسس التشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابي السياسية والاجتماعية ، ص ص ٩٦ – ١٠٧ .
- قاسم جانوف ، أسلوب التفكير عند الفارابي ، ص ص ٢٥٨ – ٢٥٩ .
- عباس حلمي ، آراء الفارابي في الدولة والمجتمع الإنساني والتخطيط الإقتصادي ، ص ص ٤٦٧ – ٥٠١ .
- الأستاذ لويس جاردية ، التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي ، ترجمه عن الفرنسية : د . ابراهيم السامرائي ، ص ص ١٢٧ – ١٤٣ .
- ماجد فخري ، أثر الفارابي في الفلسفة الأندلسية ، ص ص ٤٣٥ – ٤٤٩ .

ب= مقالات أخرى :

- عزمي طه السيد أحمد ، فلسفة الدين عند الفارابي ، مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة – المجلد ٥٩ ، العدد ٢ ، ابريل ١٩٩٩م .

أبرز أعمال المؤلف العلمية

أولاً: بحوث منشورة في كتب:

- **الكندي ورأيه في العلم بالمقارنة مع أفلاطون وأرسطو**، (رسالة ماجستير)، جامعة الكويت، ١٩٧٦م.

- **آراء الغزالي في المنطق**، (رسالة دكتوراة بالإنجليزية)، جامعة أدنبرة- بريطانيا، ١٩٨١م.

- **في الصناعة العظمى للكندي**، دراسة وتحقيق، قبرص، دار الشباب، ١٩٨٧م.

- **نظرية العلم عند الغزالي**، العين، الإمارات العربية المتحدة، ١٩٨٧م.

- **تطور الفكر الغربي** (بالاشتراك)، الكويت، مكتبة الفلاح، ١٩٨٧م.

- **تطور الفكر الفلسفي** (بالاشتراك)، جامعة الإمارات العربية المتحدة، العين، ١٩٩٠م.

- **مقالة ثابت بن قرة في تلخيص ما بعد الطبيعة**، دراسة وتحقيق، قبرص، دار الشباب، ١٩٩٣م.

- **فلسفة الدين عند الفارابي**، قبرص، دار الشباب، ١٩٩٤م.

- **مدخل جديد إلى الثقافة الإسلامية**، المؤسسة العربية الدولة للتوزيع، ١٩٩٤م.

- **الثقافة الإسلامية** (بالاشتراك)، عمان، دار المناهج للنشر والتوزيع، (٦ طبعات)، ١٩٩٥م، ١٩٩٩م، ٢٠٠٢م، ٢٠٠٣م، ٢٠٠٤م.

- **الثقافة الإسلامية**، مقرر رقم ٠٢٠٦ (بالاشتراك)، منشورات جامعة القدس المفتوحة، ١٩٩٦م.

- **محاضرات في مناهج البحث عند العلماء المسلمين وفي مناهج البحث العلمي الحديث**، (مذكرة) ألقيت على طلبة الماجستير في جامعة آل البيت خلال الأعوام (١٩٩٦-٢٠٠٣م) مركز ميس الريم، المفرق (ط١/ ٢٠٠٠م، ط٢/ ٢٠٠٢م).

- **حقيقة التصوف الإسلامي ودوره الحضاري**، ط٢، المؤسسة العربية الدولية للتوزيع، عمان، ٢٠٠٠م.

- **الدين والأيديولوجيا في مشروع الفارابي السياسي**، دار المسار للنشر والتوزيع، المفرق، ٢٠٠٢م.

- **الفلسفة، مدخل حديث**، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠٠٣م.

- **التحديات التي تواجه الهوية العربية**، منشورات مؤتمر الأحزاب العربية، عمّان، ٢٠٠٣م.

- **التصوف الإسلامي: حقيقة وتاريخه ودوره الحضاري**، المؤسسة العربية الدولية للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠٠٤م.

- **الثقافة والثقافة الإسلامية: رؤية جديدة وعلم جديد**، أمانة عمّان الكبرى، ٢٠٠٧م.

- **الثقافة العربية وتحدياتها في عصر العولمة**، وزارة الثقافة، عمّان، ٢٠٠٨م.

- **علم الثقافة الإسلامية: مدخل**، المؤسسة العربية الدولية للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠٠٨م.

ثانياً: أبرز البحوث المنشورة في مجلات علمية وأعمال مؤتمرات:

- تطور الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي (بالإنجليزية)، **المجلة الفلسفية العربية**، العدد الثالث، ١٩٩٤م.

- منهج الكندي العلمي، **المجلة الفلسفية العربية**، العدد الرابع، ١٩٩٥م.

- رؤية جديدة للثقافة الإسلامية والمثقف في عالم متغير، **أفكار**، وزارة الثقافة، عمان، العدد ١٢٤، ١٩٩٦م.

- اعتقادات الفارابي في السعادة، **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، العدد الخامس، ١٩٩٨م.

- التصوف الإسلامي والمشروع الحضاري، **مجلة كلية الآداب/** جامعة القاهرة، المجلد ٥٨، العدد (٢)، ١٩٩٨م.

- مشروع التجديد الفكري عند ابن رشد وصلته بمقصد الشارع وقانون التأويل، **ندوة العطاء الفكري لأبي الوليد بن رشد**، تحرير: د. فتحي ملكاوي ود. عزمي طه السيد أحمد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة آل البيت، عمان، ١٩٩٩م.

- المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، **المنارة للبحوث والدراسات**، جامعة آل البيت، ٢٠٠٢م.

- الثقافة: مراجعة نقدية للمفهوم ورؤية جديدة له (دراسة فلسفية انثروبولوجية)، ملتقى عمان الثقافي التاسع، بعنوان: **التنمية والثقافة**، وزارة الثقافة، عمان، أيلول، ٢٠٠٠م.

- مصادر الإسلام الرئيسية (بالإنجليزية)، مقال منشور ضمن كتاب: **تراث الإنسانية**، المجلد الرابع، اليونسكو، باريس، ٢٠٠٠م.

- تحديد المفهوم العلمي لكل من الثقافة والثقافة الإسلامية، بحث منشور ضمن: أعمال المؤتمر العلمي الثالث لكلية الشريعة بجامعة الزرقاء الأهلية المنعقد في تموز ٢٠٠٠م، بعنوان: **تدريس الثقافة الإسلامية في الجامعات**، عمان، ٢٠٠٣م.

- إعلان تأسيس علم الثقافة الإسلامية، بحث منشور ضمن: أعمال المؤتمر العلمي الثالث لكلية الشريعة بجامعة الزرقاء الأهلية المنعقد في تموز ٢٠٠٠م، بعنوان: **تدريس الثقافة الإسلامية في الجامعات**، عمان، ٢٠٠٣م.

- مكانة فلسفة الكندي في الحضارة الإسلامية، ندوة الفلسفة الإسلامية المنعقدة في الجامعة الأردنية بالاشتراك مع جامعة برجام يونج، مايو ٢٠٠١م، **مجلة البيان**، جامعة آل البيت، المفرق، ٢٠٠٢م.

- مشروع التجديد الفكري عند ابن خلدون، **إسلامية المعرفة**، العدد ٥٠، ٢٠٠٧م.

- فلسفة العبادة في الإسلام، **مجلة التسامح**، عُمان: وزارة الأوقاف.

- فلسفة الهداية في الإسلام، غير منشور.

ثالثاً: أعمال الترجمة المنشورة:

- **القانون الدولي وقضية فلسطين** (مترجم عن الإنجليزية)، تأليف: سيف الوادي الرمحي، دار كاظمة للنشر، الكويت، ١٩٨٣م.

- **الكندي وبطلميوس** (مترجم عن الإنجليزية)، بحث للمستشرق المعروف فرانز روزنثال، ضمن: في الصناعة العظمى، دار الشباب للنشر، الكويت، ١٩٨٧م.

- **محاورة كراتيليوس لأفلاطون** (مترجم عن الإنجليزية)، وزارة الثقافة، عمان، ١٩٩٥م.

المؤلـف

الأستاذ الدكتور عزمي طه « السيد أحمد »

أستاذ الفلسفة

- من مواليد دورا – الخليل.

- حصل على الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية من جامعـة أدنبره - بريطانيا، عام ١٩٨١م.

- عمل في التدريس الجامعي في كل من جامعة أدنبره- بريطانيا، وجامعة الإمارات العربية المتحدة، وجامعة العلوم التطبيقية - الأردن، وجامعة آل البيت - الأردن، وجامعة اليرموك - الأردن، وجامعة العلوم الإسلامية العالمية - الأردن، والجامعة الأردنية - الأردن .

- شغل وظيفة رئيس قسم الفلسفة في جامعة الإمارات العربية المتحدة، وعميد شؤون الطلبة في جامعة العلوم التطبيقية، ورئيس قسم الفلسفة وعلم الاجتماع، وعميد متطلبات الجامعة وعميد البحث العلمي في جامعة آل البيت - الأردن.

- عضو في عدد من الجمعيات الفلسفية واللجان ومجالس التعليم العالي والهيئات العلمية المتخصصة.

- أستاذ الفلسفة الإسلامية، والمنطق، ومناهج البحث.

- رئيس تحرير المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية (سابقاً).

الفلسفة والدين
في مدينة الفارابي الفاضلة

Philosophy and Religion in the Perfect City of Al-Farabi

هذا الكتاب

فهذا كتاب عن المعلم الثاني ، والفيلسوف المسلم الفارابي تناول موضوعين هامين من جوانب فكره وفلسفته لم يلتفت إليهما الباحثون بالقدر الكافي ، ولم يهتموا بهما ذلك الاهتمام الذي نالته جوانب فكره وفلسفته الأخرى ، مثل نظريته في الفيض والوجود ونظريته في المدينة الفاضلة والسياسة وجهوده المنطقية ؛ هذان الموضوعان هما : الدين وفلسفته والعقيدة الفكرية التي تبناها الفارابي وانطلق منها في مشروعه الفلسفي الاجتماعي السياسي .

البحث في الموضوع الأول يجعل الفارابي بحق مؤسس فرع من فروع البحث الفلسفي، هو : فلسفة الدين، إذ قدم فيه معالجات وآراء غير مسبوقة .

أما الموضوع الثاني، فهو الاعتقادات الفكرية الفلسفية التي أسست ووجهت فلسفة الفارابي في مشروعه الفلسفي الاجتماعي السياسي ، أي ما يسمّى باصطلاح الغرب اليوم الأيديولوجيا **Ideology** .

أما الصلة بين هذين الموضوعين فهي صلة وثيقة وعضوية فاعتقادات الفارابي هي أعمدة مشروعه الفكري الاجتماعي السياسي ، ومفهومه للدين وحقيقته أحد هذه الأعمدة إن لم يكن أهمها ، ذلك أن أحد اعتقاداته الرئيسة في مشروعه هذا هي اعتقاده أنه لا تتم السعادة لأهل الدولة الفاضلة إلا إذا كان فيها ملَّة فاضلة مشتركة « تجتمع بها اعتقاداتهم وآراؤهم وأفعالهم ».

لقد اتصفت معالجة المؤلف في هذين الموضوعين بالعقلانية والموضوعية في آنٍ معاً، [illegible] متميزاً عن جميع الدراسات السابقة حول الفارابي وآرائه السياسية والاجتماعية .

9789957708641

عالم الكتب الحديث
Modern Book's world
للنشر والتوزيع
الاردن - اربد - شارع الجامعة
www.almalkotob.com

تلفون : ٧٢٧٢٢٧٢ ٢ ٩٦٢+ / فاكس : ٧٢٦٩٩٠٩ ٢ ٩٦٢+
الرمز البريدي : (٢١١١٠) / صندوق البريد : (٣٤٦٩)
almalktob@yahoo.com